

Universita Karlova v Praze

Právnická fakulta

Martin Koloušek

**Fenomén spravedlnosti v soudobém právním myšlení v kontextu
s hellénskou filosofií**

Phenomenon of justice in contemporary legal thought in the context of
hellenic philosophy

Diplomová práce

Vedoucí diplomové práce: JUDr. Jan Pinz, Ph.D.

Katedra teorie práva a právních učení

Datum vypracování práce (uzavření rukopisu): 7. 9. 2015

Prohlašuji, že předloženou diplomovou práci jsem vypracoval samostatně a že všechny použité zdroje byly řádně uvedeny. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Martin Koloušek

Poděkování:

Na tomto místě je třeba splnit milou autorovu povinnost a vzpomenout s díky na ty, kteří radou i pomocí přispěli ke vzniku této práce. Na prvním místě bych tak chtěl poděkovat JUDr. Janu Pinzovi, Ph.D., vedoucímu mé práce, za neúnavné vedení, konsultace, cenné rady a připomínky, a za poskytnutí nespočetné literatury. Za podporu po celou dobu studia i při psaní této práce děkuji své rodině a přátelům.

OBSAH

INTRODUCTIO.....	5
A PARS GENERALIS.....	8
I. NĚKTERÉ POJMY A KATEGORIE FILOSOFICKO-PRÁVNÍ	8
1. Úvodní poznámka ke kontroverzi mezi pojmy fenomén a idea.....	8
2. Právní filosofie.....	8
a) Hellénská právní filosofie respektive filosofie práva	9
b) Soudobá právní filosofie.....	9
3. Spravedlnost.....	9
4. Mrav a morálka	10
II. GENESE A STRUČNÝ HISTORICKÝ VÝVOJ FENOMÉNU SPRAVEDLNOSTI V HELLÉNSKÉ FILOSOFII	12
1. Kosmická spravedlnost v předsofistickém Řecku	12
a) Mythologizace právních představ	12
b) Přírodní filosofie	13
2. Obrat k člověku a mravní relativismus sofistů	16
a) Genese sofistického myšlení.....	16
b) Některé směry sofistického myšlení	18
3. Sókratův pozitivismus.....	21
4. Τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν a Platónův idealismus	24
5. Aristotelova spravedlnost jako zákonnost	29
III. NĚKTERÉ PROBLÉMY VYPLÝVAJÍCÍ Z FORMÁLNĚ-LOGICKÉHO A HISTORICKÉHO POHLEDU NA FENOMÉN SPRAVEDLNOSTI	34
1. Spravedlnost podle některých sofistů jako právo silnějšího	34
a) Kalliklés a přírodní spravedlnost	34
b) Thrasymachos a jeho kritika pojmu spravedlnosti	35
2. Vládnoucí moc jako původce spravedlnosti?	37
3. Spravedlnost jako mravnost.....	39
B PARS SPECIALIS	41
IV. FENOMÉN SPRAVEDLNOSTI V SOUDOBÉM PRÁVNĚ-FILOSOFICKÉM MYŠLENÍ	41
1. Gustav Radbruch a jeho formule	41
2. Hans Kelsen a jeho nihilismus stran spravedlnosti.....	44
3. Hartův moralismus a relativismus	47

4. Fuller a jeho morálka práva	49
5. John Rawls a spravedlnost jako „férovost“	51
6. Robert Nozick a spravedlnost jako theorie oprávnění	55
7. Ronald Myles Dworkin a čtyři prvky spravedlnosti	57
8. Résumé k fenoménu spravedlnosti v soudobém myšlení s ohledem k filosofii řecké	58
V. ANALYSA A KRITIKA VYBRANÝCH ASPEKTŮ DEMOKRATICKÉHO PRÁVNÍHO STÁTU V KONTEXTU FENOMÉNU SPRAVEDLNOSTI	60
1. Volby a přímá demokracie	61
2. K problematice tak zvané klausule věčnosti	64
3. Ústavní soudnictví a rušení zákonů	65
VI. ÚVAHY DE LEGE FERENDA	69
1. Volby a referendum jako prostředek skutečného výkonu moci lidu	69
2. Odstranění klausule věčnosti	70
3. Zákaz rušení zákonů nedemokratickým orgánem	71
CONCLUSIO	73
LIBRI ADHIBITI	75

„Za spravedlivé jsou pokládáni i ti, kdo se brání utrpěvše křivdu a nezačínají samo křivě jednati, i ti, kdo činí dobře rodičům, třeba jim oni ubližují, i ti, kdo nechávají na soudě přísahati protivníky a sami nepřísahají. A mezi těmito uvedenými činy lze nalézt mnohé, které jsou nepřátelské přírodě; obsahují více bolestí, ač by mohly obsahovat méně, a méně radostí, ač by mohly obsahovat více, a také utrpení, ač by bylo možno netrpět.“

Antifon, Zl. B 44 z papyru III. stol. po Kr.¹

INTRODUCTIO

Exposice otázky po spravedlnosti

Otázka po spravedlnosti není v soudobém právním myšlení aktuální. Toto konstatování může překvapit. Vždyť posluchači právnických fakult v úvodních letech svého studia slyší, že právo je *ars boni et aequi*² a znají Aristotelovu známou definici spravedlnosti. Nad významem těchto slov, nad významem spravedlnosti a jejímu vztahu k právu však přemýšlí méně. Oč vzácnější debata o spravedlnosti je na právnických fakultách, o to častější je mezi ostatním lidem. I zde se však debata o spravedlnosti poněkud omezuje, když za spravedlivé je označováno především to, co mluvčímu nějakým způsobem vyhovuje. A přesto: už od počátku filosofického myšlení, ba ještě od dob dřívějších, probíhá *γυμνομαχία περί τῆς δικαιοσύνης*, má-li být parafrázován Platón.³ Při zběžném pohledu na tento zápas nelze konstatovat nic jiného, než že fenomén spravedlnosti je fenoménem nejasným, mnohvrstevnatým a proměnlivým – alespoň zdánlivě. To je možná příčinou toho, že mnozí právníci na kritický pohled na spravedlnost resignovali, stejně jako jejího nevyrovnaného vnímání společností.

Spravedlnost je přitom fenomén, u kterého je tázání se po jeho podstatě a hledání odpovědi na tuto otázku bytostně nutné. Spravedlnost má unikátní vztah ke společnosti a ke společenskému uspořádání a jako taková je pro jakoukoli lidskou společnost nezbytná. Je tedy nanejvýš potřebné přemýšlet o tom, čím vlastně je. To je úkolem obecné filosofie i filosofie

¹ Svoboda, K.: Zlomky předsokratovských myslitelů. Praha, Česká akademie věd a umění 1944, s. 149.

² I když tato sentence znamená, že právo je uměním dobrého a rovného, právě druhé slovo je často překládáno jako „spravedlivého“, a celé větě pak je dáván význam, že právo je uměním dobrého a spravedlivého.

³ Viz Platón: Sofisté 246a. Praha, Oikymen 2009. Platónova díla jsou zde odkazována podle tradičního stránkování Stephanova vydání, které je uvedeno ve většině vydání Platónových textů.

práva. Cílem této práce je nalézt odpověď na otázku, co je spravedlnost, jak je popsána v řeckém myšlení a ve vybraných směrech soudobého právního myšlení, a jaké jsou možnosti jejího projevu dnes. Spravedlnost bude zkoumána jako ryzí produkt evropské civilizace.⁴ První hypotézou je, že pojem spravedlnosti je ryzím produktem jasného ducha řeckého, řecké filosofie, a jako takový se projevuje ve filosofii práva až do dnešních dob. Práce je za účelem získání poznatků o fenoménu spravedlnosti rozdělena na dvě části, část obecnou a část zvláštní. V obecné části budou vyloženy základní pojmy pro zkoumání problému, bude zkoumána genese a historický vývoj fenoménu spravedlnosti v hellénské filosofii; vyloženi budou hlavní autoři a hlavní směry tehdejšího myšlení. Na tomto základě pak bude ve zvláštní části zkoumán fenomén spravedlnosti v soudobé filosofii práva a ozvěny, které po více než dvou tisíciletích v těchto diskusích z Řecka zaznívají. Získané poznatky pak budou aplikovány na vybrané aspekty českého právního řádu za účelem zjištění, nakolik se spravedlnost, dříve vymezená, skutečně objevuje.

Z hlediska metody zkoumání je třeba podotknout, že není v možnostech této práce pojednat o historickém vývoji fenoménu spravedlnosti v celé jeho šíři. Ani to není záměrem autorovým. Pokud se prokáže, že v soudobém chápání spravedlnosti stále resonují myšlenky antické, bude dostatečně pracovat s tímto poznatkem; bude úkolem pro jiný čas zobrazit cesty těchto myšlenek napříč staletími. Práce se tedy omezí na výklad hellénské filosofie se zaměřením na sofisty, Sókrata, Platóna a Aristotela. V kontextu tohoto výkladu bude podán také stručný nástin předchozího vývoje. Po tomto výkladu bude učiněn časový posun až do doby nynější. Ve výkladu soudobé filosofie práva bude brán zřetel na významná podání fenoménu spravedlnosti zejména ve dvacátém století s přesahem do století dvacátého prvního. I tato část výkladu bude nutně omezená, neboť názorových směrů a myšlenkových proudů se již objevuje tolik, že je nutné učinit určitou redukci a vybrat jen ty nejvíce významné a podnětné autory.

Kromě hlavního cíle si práce vytyčuje cíle další. První z nich je ukázat, že duch řecké filosofie v pojmu spravedlnosti stále žije. Spravedlnost jakožto výsostně řecký produkt nelze

⁴ Pravdou je, že spravedlnost se objevovala v archaických společnostech i mimo Evropu, mj. v Egyptě, Mesopotámii či v Izraeli. Byli to však až Řekové, kteří vyvinuli filosofii spravedlnosti v silném slova smyslu, a proto i v této práci bude zaměřena pozornost především na ně. Viz k tomu Höffe, O.: *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*. München, C. H. Beck 2010, s. 20. Je rovněž pravdivá známá sentence *ex oriente lux*, a bylo by tedy naivní domnívat se, že řecká filosofie byla zcela originální; pravdou je, že Řekové mnohé myšlenky přejali z asijských kultur, se kterými měli, jako zdatní obchodníci, kontakty. Bylo by však nemoudré začínat zcela *ab ovo*, a podobně jako při studiu dějin českého národa nezkoumáme dějinné okolnosti rozšiřování předků člověka z jeho kolébky, Afriky, tak i zde čelíme nutnosti omezit své zkoumání pevným bodem, kterým zde je právě řecká filosofie.

Ottfried Höffe je německý filosof a profesor na universitě v Tübingenu. Zabývá se etikou, filosofií práva a ekonomie a filosofií Immanuela Kanta a Aristotela.

zcela pochopit, když toto její určení nepřijmeme a nebudeme je studovat. Dalším cílem autorovým je ukázat, že řecké myšlení, řecká filosofie je stále hodna naší pozornosti: jako právníků, filosofů práva, ale i jako lidí. Konečně třetím cílem autorovým je přivést zrak čtenářův a jeho mysl ke spravedlnosti samotné, neboť nikdy není příliš dívání se na krásné věci.

A PARS GENERALIS

I. Některé pojmy a kategorie filosoficko-právní

Pro účely vědecké práce je vhodné vymezit nejprve základní pojmy. Pojem je podstatným prvkem myšlení a jako takový má nezastupitelnou úlohu v duševních procesech poznávání. Jeho vymezení, definice, tak je podmínkou *sine qua non* dalšího vědeckého zkoumání. Pro tuto práci jsou, jak z názvu vyplývá, klíčové pojmy spravedlnost, soudobé právní myšlení a hellénská filosofie.

1. Úvodní poznámka ke kontroverzi mezi pojmy fenomén a idea

Slovo fenomén je původem z řeckého *φαινόμενον*, to, co se jeví, původně ze slovesa *φαίνω*, zjevují, ukazují. Fenomén je tedy něco, co se jeví, co se nějakým způsobem ukazuje či objevuje. Z tohoto hlediska se užití tohoto slova jeví jako vhodnější než slovo idea. Idea je původem z řeckého *ιδέα*, což lze přeložit jako forma, vzor, přičemž ve stejném významu se používá také slova *εἶδος*, které znamená tvar, forma. Slovo idea jakožto pojem používá mezi prvními Cicero, když píše o Platónovi, že formy věcí nazval ideami.⁵ Řekne-li se idea spravedlnosti, máme na mysli zpravidla právě něco takového, tedy formu, či vzor, ale také myšlenky o spravedlnosti. Takový pojem idey je už oproti technickému pojetí Platónově (a ovšem Ciceronově) poněkud rozšířený. Z hlediska tohoto rozšířeného pojmu lze konstatovat, že idea spravedlnosti je něco, co se jeví, co se objevuje, ať už v temných mythologických představách, nejsubtilnějších pojednáních filosofických či v každodenním rozhodování soudním. Z hlediska užšího vymezení pojmu idey lze rovněž říci, že to je něco, co se zjevuje, totiž mimo jiné v nauce Platónově. Nelze pak použít pojem idea spravedlnosti v obecném pojednání, neboť ne každý z traktovaných myslitelů považoval spravedlnost za ideu, a autor práce by tak užíváním tohoto pojmu prozrazoval určité platonické tendence v uvažování.

2. Právní filosofie

„Právní filosofie je učení o filosofických principech práva a spravedlnosti.“⁶ Jedná se tedy o nauku, která zkoumá soustavu názorů na právo, odkud se vzalo a jaké právo je ideální. Tak i Georg Wilhelm Friedrich Hegel říká, že „předmětem filosofické vědy o právu je idea práva, pojem práva a jeho uskutečnění“.⁷ Hlavním úkolem filosofie práva tedy je jednak

⁵ Viz Cicero, Orator ad Brutum III, 10.: „*Has rerum formas appellat idéas ille non intellegendi solum sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister Plato.*“ Cicero, M. T., Kytzler, B. (ed.): Orator: lateinisch-deutsch. München, Heimeran Verlag 1980, s. 12.

⁶ Pinz, J.: Úvod do právního myšlení a státovědy. Praha – Nymburk, OPS 2006, s. 79.

⁷ Hegel, G. W. F.: Základy filosofie práva. Praha, Academia 1992, s. 35.

zkoumat právo *de lege lata*, jednak hledat právo ideální. Rovněž je úkolem právní filosofie hledat vymezení pojmů, jako je spravedlnost, mravnost, svoboda a rovnost, a další.

a) Hellénská právní filosofie respektive filosofie práva

Hellénskou právní filosofii je pro účely této práce chápáno období vrcholné řecké filosofie, tedy zejména filosofie sofistů, Sókrata, Platóna a Aristotela. Právě v tomto období dosáhla svého vrcholu v rámci komplexu antické filosofie i filosofie právní. Při užívání tohoto spojení je v tomto kontextu třeba mít na paměti, že to, „*co v řeckém starověku označujeme názvem filosofická theorie práva a spravedlnosti, nekryje se s tím, pro co dnes užíváme termínu právní filosofie*“.⁸ Právní filosofie tehdy nebyla uceleným souborem poznatků, jak je tomu dnes, nýbrž byla souhrnem poznatků zasahujících do různých oborů filosofie. Úvahy o právu se tak nalézaly v kontextu úvah ethických, politických i metafysických. „*A tak právní myšlení každého řeckého filosofa rozbíhá se více méně na všechny strany, třícit se a mnohdy ztrácí v oborech právu docela cizích.*“⁹

b) Soudobá právní filosofie

Jak již bylo naznačeno, soudobou právní filosofii je pro účely této práce myšlena právní filosofie zejména dvacátého století. V práci pak je věnována pozornost vybraným poválečným autorům. Poválečná právní filosofie je charakterizována návratem k přirozenoprávní doktríně a ústupem od pozitivismu, který se vyznačoval oddělením práva a morálky, což se po historické zkušenosti mj. s nacistickým režimem ukázalo jako neudržitelné.¹⁰ Představeni tak budou především autoři uvažující tímto přirozenoprávním směrem, neopomenuti však zůstanou i zástupci právního pozitivismu. Učiněný výběr je sice omezený, nicméně reprezentuje hlavní autory německého, anglického a amerického právního myšlení, autory, kteří měli na vývoj zkoumání fenoménu spravedlnosti významný vliv.

3. Spravedlnost

Pojem spravedlnosti je pojem, který je neustále formován, neustále proměňován a znovu a znovu definován podle okolností, za jakých je zkoumán. Pokus o jeho vymezení v určitých časových obdobích je předmětem celé této práce, a proto zde bude podán pouze předběžný, obecný a informativní popis pojmu.

⁸ Tomsa, B.: *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*. Bratislava, Uko 1923 (reedice Dobrá Voda, Aleš Čeněk 2008), s. 13. Bohuš Tomsa byl profesorem na Právnické fakultě University Karlovy v Praze. Specialisoval se na dějiny právních teorií a právní filosofii.

⁹ *Ibidem*, s. 13.

¹⁰ Viz Maršálek, P.: *Právo a společnost*. Praha, Auditorium 2008, s. 40.

Spravedlnost lze chápat buď jako soulad se zákony, tedy zákonnost, kdy je spravedlnost myšlena jako pojem právní, nebo jako mimoprávní kritérium správnosti právního řádu či jeho jednotlivých částí. Různí autoři s tímto pojmem zacházejí různě, nicméně ve filosofické diskusi je vždy alespoň přítomen prvek mimoprávní, kdy spravedlnost je chápána jako kritérium právního řádu.

Spravedlnost je pojem složitý. Může z něj vycházet mnoho rozličných, často protichůdných výměrů. Hans Kelsen jich v literatuře našel šestnáct.¹¹ Mezi výměry, které našel, lze na tomto místě vypočítat některé: každému jeho, každému stejně, každému dle jeho postavení, dle potřeb atd. Je zřejmé, že spravedlnost nelze snadno vymezit. Obecně ke spravedlnosti říká Rawls, že to je „*způsob, jakým významnější společenské instituce rozdělují základní práva a povinnosti a určují rozdělení prospěchu*“.¹² V kontextu této definice pak lze říci, že dříve uvedené výměry znamenají způsoby, kterými lze toto rozdělování učinit. Z hlediska rozdělování je snad nejznámější definice Aristotelova, ve které je rozlišena spravedlnost komutativní a distributivní. Kromě těchto materiálních výměrů spravedlnosti je ovšem třeba zmínit výměr formálně právní, který je dnes přijímán v zásadě bez námitek: „*za rovných podmínek rovná práva a povinnosti. (...) O případech stejného druhu se má rozhodovat rovně*.“¹³ Není snad třeba dodávat, že tato definice formální je bez konkrétního naplnění materiálním obsahem nic neříkající, neboť se pod ni vejde jak ideální stát, kde má každý dostatek, tak společnost bídých otroků, kteří si jsou ve své ubohosti rovni.

4. Mrav a morálka

Pro další výklad, jak se ukáže, je nutné podat i krátkou poznámku k pojmům mrav a morálka. Mrav a morálka jsou normativní systémy stojící samostatně vedle třetího normativního systému, kterým je právo. Pod tyto tři systémy se dají subsumovat jakékoli lidské normy. Někteří autoři rozlišují tak zvané normy sociální; toto rozlišení je však nadbytečné, neboť obsah tohoto pojmu v zásadě odpovídá pojmu morálky. Mrav a morálka jsou, na rozdíl od práva, normativní systémy, jejichž dodržování není vynutitelné státní mocí. Jedná se tedy o normy, které se vytvářejí v jednotlivci a ve společnosti, které ale nejsou výslovně uznány zákonodárcem, jejich porušení nezakládá právní odpovědnost a nejsou státní mocí vynutitelné.

¹¹ Viz Kelsen, H.: Was ist Gerechtigkeit? Stuttgart, Reclam 2000, s. 32 an.

¹² Rawls, J.: Teorie spravedlnosti. Praha, Victoria Publishing 1995, s. 19.

¹³ Boguszak, J., Čapek, J., Gerloch, A.: Teorie práva. Praha, Eurolex Bohemia 2001, s. 262.

Ačkoli je běžné pojem mravu a morálky zaměňovat, případně ztotožňovat, znamenají každé pojmy něco zcela jiného. Pro rozlišení těchto normativních systemů je třeba podívat se na strukturu normy jako takové. Každá norma se tradičně skládá s hypotese, dispoice a sankce.¹⁴ Hypothesa určuje podmínky, za nichž nastane dispoice a případně sankce. Dispoice určuje samotné pravidlo chování. Sankce pak určuje následek následující po nedodržení dispoice. Tato struktura je společná právu, morálce i mravu. Není pak obtížné dovodit, že uvedené systémy se liší v sankci, konkrétně v jejím původu. Tak u práva je sankce heteronómní a je vynutitelná státní mocí.¹⁵ U morálky pak je sankce rovněž heteronómní, nikoli však vynutitelná státní mocí.¹⁶ Mravní sankce je pak sankcí autonomní, Hovoříme-li o mravních pravidlech, „*jedná se o pravidla vnitřní, která si ukládá člověk sám sobě*“.¹⁷ Nevychází z okolí člověka, nýbrž vychází z něj samého; bývá také označována za sankci svědomí.¹⁸ Je tedy zřejmé, že mrav je systémem co do výsledku autonomním, morálka pak systémem heteronómním. Je přitom jasné, že ani jeden z těchto systemů se nevytváří izolovaně, i mrav vzniká působením vnější společnosti, výchovy a podobně. Rozlišení, které je zde činěno, vychází ze závaznosti normativního systemu, kdy mrav je závazný z autonomních důvodů.

Uvedené rozlišení mravu a morálky není příliš známé. Oba pojmy jsou především často směřovány v jeden,¹⁹ kdy pak různí myslitelé poněkud nesmyslně rozlišují morálku vnější a morálku vnitřní, kdy tou druhou myslí právě mrav. S humorem pojal problém Jan Sokol, který oba pojmy nesměšuje, nýbrž jejich význam rovnou obrací, testuje tak čtenářovu pohotovost odhalit omyl. Kde tak hovoří o morálce, má na mysli mrav,²⁰ a naopak.²¹ Do mravu pak zahrnuje mj. pravidla etikety, tedy jakýchsi zjednodušených pravidel chování ve společnosti, u stolu apod. Za mravní pravidlo tak považuje např. držení vidličkou levou rukou.²² Jakkoli však může tento výměr působit úsměvně, je třeba pevně trvat na tom, že se jedná o omyl a takové rozlišení je chybné.

¹⁴ Viz Gerloch, A.: Teorie práva. 6. aktualizované vydání. Plzeň, Aleš Čeněk 2013, s. 38.

¹⁵ Viz Pinz, J.: Mrav, morálka a právo. In.: Frýdek, M., Tauchen, J. (eds.): Pocta Karlu Schellemu k 60. narozeninám. Brno, KEY Publishing 2012, s. 904.

¹⁶ Viz ibidem, s. 903. Takovou sankcí může být opovržení společnosti, ale i veřejný lynč.

¹⁷ Ibidem, s. 902.

¹⁸ Skvělým příkladem mravní sankce je situace, kdy se kocour Mikeš krádeží zmocnil sousedových hrušek a poté, co je snědl, ho bolelo břicho. Říkal tehdy, že to ho hryže svědomí. Viz Lada, J.: Mikeš. Praha, Státní nakladatelství dětské knihy 1968, s. 27.

¹⁹ Srov. např. Höffe, O.: Lexikon der Ethik. München, C. H. Beck 1992. Heslo: *Moral und Sitte* (morálka a mrav), (s. 185), dále pak heslo *Moralität* (morálka) na s. 189, které rovnou odkazuje na heslo *Sittlichkeit* (mravnost).

²⁰ Viz Sokol, J.: Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů. Praha, Vyšehrad 2004, s. 193 an.

²¹ Viz ibidem, s. 186.

²² Viz ibidem, s. 189.

II. Genese a stručný historický vývoj fenoménu spravedlnosti v hellénské filosofii

Antické Řecko je kolébkou filosofie. Na myšlenkovém základě hlubokých úvah řeckých myslitelů stojí celá západní civilisace. Zde se poprvé objevují mnohé pojmy později klíčové pro další filosofické myšlení. Zde se také začínají psát dějiny filosofie práva. Konečně je antické Řecko kolébkou demokracie.²³

1. Kosmická spravedlnost v předsofistickém Řecku

Pro plné pochopení řecké vrcholné filosofie je třeba alespoň stručně vylíčit filosofii, která tomuto období předcházela. Již před příchodem sofistů a následně velikánů Sókrata, Platóna a Aristotela nebyla v Řecku filosofie ničím neznámým. Počátky lidského tázání po spravedlnosti pak sahají před samotné počátky dějin filosofie.

a) Mythologisace právních představ

Na počátku lidského myšlení, a tedy i řecké filosofie, stojí mythos. I přemýšlení o právu a představy o spravedlnosti počínají v mythologii. Soustava řeckých bohů ukazuje, jakým způsobem Řekové zasazovali právo a spravedlnost mezi ostatní hodnoty. Střed řeckého božstva je třeba spatřovat v postavě boha Dia a jeho druhé ženy, Themidy. Od Dia se, jakožto od otce a vládce bohů, odvozuje i právo a spravedlnost. Themis pak je bohyně zákonného pořádku v přírodě i v lidském životě.²⁴ Právě v její postavě se ještě zobrazuje nerozlišená jednota spravedlnosti a práva.²⁵ Spravedlnost však přináší nikoli sama, nýbrž v součinnosti se svými dcerami. Jejich množství předznamenává diferenciaci pojmu spravedlnosti. První dcerou, reprezentující mravnost a spravedlnost, je Diké. „*Diké (Spravedlnost) dcera Diova a Themidina chrání právo a soud, pronásleduje nešlechtnost.*“²⁶ Postavení Spravedlnosti jako dcery Diovy není přitom náhodné. Řecká fantasie „*naznačila tím poměr spravedlnosti a práva k vládnoucí moci*“.²⁷ Postavením ostatních bohů naznačila řecká mythologie i vztah spravedlnosti k ostatním hodnotám. Tak sestrou Diké je Eunomia, bohyně zákonného pořádku a dobrého uspořádání, její dcerou pak je Hesychia, bohyně klidu. Konečně třetí sestrou Diké

²³ K vývoji řecké demokracie a jejího spojení s morálkou viz Pinz, J.: Poměr práva a morálky v moderním právním státě. In: Svobodná společnost – Svobodná morálka, Freie Gesellschaft – Freie Moral. Olomouc, PdF UP 1995, s. 173.

²⁴ Viz Acler, F.: Mythologie Řekův a Římanův. Druhé vydání. Praha, I. L. Kober (nedatováno), s. 30.

²⁵ Viz Höffe, O.: Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung. München, C. H. Beck 2010, s. 18. Obdobně viz Maršálek, P.: Opus citatum, s. 22 an.

²⁶ Acler, F.: Opus citatum, s. 29, 30.

²⁷ Tomsa, B.: Opus citatum, s. 18.

je Eirene, bohyně zákonitosti a míru.²⁸ V této koncepci je tedy spravedlnost postavena na roveň zákonnému pořádku a míru, přičemž všechny tyto sféry vyvěrají z moci.

Porušení boží spravedlnosti je trestáno těžkými tresty. Trest je zde založen na *ius talionis*, je mstou. To lze ilustrovat na známých příbězích řecké mythologie, například na příběhu Tantala či Prométhea. Prométheus přitom není trestán za zavrženíhodný čin, nýbrž za porušení boží vůle jako takové. V tomto ohledu je vidět, že mythologické představy o právu a spravedlnosti byly nedokonalé: trest nebyl jen nápravou vadného stavu či odplatou za spáchaný čin, byl vyloženě mstou a jako takový svou mírou zpravidla výrazně překračoval závažnost trestaného činu. Rovněž pro trest nebylo určující, jestli pachatel za svůj čin vůbec mohl, nebo jestli se stal jen hříčkou v božích úradcích.

Spravedlnost je v řecké mythologii členěna do tří úrovní. První z nich je tak zvaná spravedlnost kosmická. Tou je vázáno vše, lidé i bohové; tato spravedlnost existuje nezávisle na nich. „*Jest to zákon Osudu, ženoucí vše směrem jím určeným. Běda, vzepře-li se mu kdo...*“²⁹ Na druhém místě je spravedlnost božská. Právě tato je spravedlností, kterou vytvářejí bohové. Ti ji tvoří pomocí svých nařízení, která vymáhají trestem, a tak udržují mravní řád v lidstvu. Obě tyto úrovně spravedlnosti však byly v Řecku často zaměňovány, případně míšeny. To bylo způsobeno zřejmě především tím, že mezi bohy byla ustanovena hierarchie, v rámci které pak byl Zeus povýšen na krále mezi bohy. Konečně třetí úroveň spravedlnosti je spravedlnost lidská. V té se uplatňuje vůle člověka. Tato spravedlnost musí být v souladu s vyššími úrovněmi spravedlnosti. Zákony této spravedlnosti často byly kladeny do souvislosti s bohy – na Krétě tak odvozovali Mínóovy zákony od Dia, ve Spartě pak Lykúrgovy zákony od Apollóna.

Mythologické odpovědi na otázky po právu a spravedlnosti však nebyly s to poskytnout trvalé řešení. Pronikavá řecká mysl tak začala hledat odpovědi jiným způsobem: začala se kriticky tázat po světě okolo sebe, a tedy i po spravedlnosti. Tak vznikla filosofie, a tak se thema spravedlnosti přesunulo ze sféry mythu do sféry filosofické.

b) Přírodní filosofie

Rozum, *ratio*, začíná v šestém století před naším letopočtem, ve starořecké Iónii, vytlačovat prvek mystický. Ačkoli ten se stále uplatňuje, zůstává faktem, že odpovědi na lidské tázání získávají na racionalitě. Pro toto první období filosofie je charakteristické, že je hledána *πρώτη ὕλη*, pralátka, první princip všeho. Spekulace o právu v tomto období počátku filosofie

²⁸ Viz Acler, F.: Opus citatum, s. 30, dále pak Höffe, O.: Opus citatum, s. 18.

²⁹ Acler, F.: Op. cit., s. 23.

nemá zpravidla ještě vztah k praktickému životu, ale „*pohybují se jen v rámci abstraktní právněpolitické metafyziky, která mívá ráz kosmický*“.³⁰ První filosofové, označovaní za starší íónské filosofy, rovněž hledají první princip. Jsou však jednostranně zaměřeni na zkoumání přírody, a praktické filosofii se nevěnovali. „*Světový názor jónských filosofů (...) postrádá mravní základny a teleologického zdůvodnění universa a individua*.“³¹ V tomto období byl z tohoto hlediska největším přínosem Anaximandros, který opustil ryze mechanistické pojetí světa a pokusil se vnést ve světový řád mravní smysl. Říká: „*A z čeho věci vznikají, do toho též zanikají podle nutnosti, neboť si za své bezprávi navzájem platí pokutu a trest podle určení času*.“³² Anaximandros se domnívá, že dle světové spravedlnosti přísluší existence jen prvotnímu chaosu. Individuální existence je negací této spravedlnosti, a tak vše, co vzniklo, se obrací dle spravedlnosti k zániku.³³ Anaximandrova nauka o kosmické spravedlnosti byla jakýmsi mostem od ryze přírodní filosofie k moralisujícímu mysticismu šestého století před Kristem. Tento směr, vycházející z náboženských blouznění, má pro vědu malý význam, významný je však pro vývoj mravního citění Řeků; vnáší ideu posmrtné odplaty za spáchané hříchy.³⁴

Po starších íónských filosofech se objevuje Pýthagorás a škola pýthagorejská. Středem filosofie je těmto myslitelům číslo. Číslo má dva elementy: rovné a nerovné, sudé a liché. K těmto protivným prvkům pak pýthagorejci přidávají smiřující prvek, harmonii. Ta není jen v kosmu, ale všude, kde vládne číslo. Zákonu harmonie tak je podřízeno i lidské jednání. „*Harmonické poměry objímají tedy právě tak běh planet, jako lidské činy*.“³⁵ Tato světová harmonie je světovou spravedlností, podléhá jí člověk, stejně tak i bůh. Učením o světové spravedlnosti tedy pýthagorejci navazují na učení Anaximandrovo. Vedle této však viděli i spravedlnost lidskou, která představuje normu, kterou se mají lidé řídit; jedná se tedy o spravedlnost jako ctnost. Podstatou ctnosti jim nicméně je rovněž harmonie, tedy u pýthagorejců „*podstata spravedlnosti kosmické a lidské jest táž; harmonie*“.³⁶ Jednotlivé směry této školy se však lišili v tom, jaký číselný vztah tuto harmonii a spravedlnost vyjadřuje. Slabinou pýthagorské nauky o spravedlnosti je právě číslo, které brzy naráží na překážku, kterou překonat nemůže. Matematické formulace nedovedou postihnout všechny aspekty lidského chování.

³⁰ Tomsa, B.: Kapitoly z dějin filosofie práva a státu. Praha, Karolinum 2005, s. 17

³¹ Tomsa, B.: Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii. Bratislava, Uko 1923 (reedice Dobrá Voda, Aleš Čeněk 2008), s. 25.

³² Anaximandros: Zlomek A9 a B1 ze Simplikia. In: Svoboda, K.: Opus citatum, s. 29.

³³ Viz Tomsa, B.: Opus citatum, s. 26.

³⁴ Viz ibidem, s. 26.

³⁵ Ibidem, s. 28.

³⁶ Ibidem, s. 29.

Ačkoli se však jejich nauka ukázala slepou uličkou, je zřetelný přínos pýthagorejců v tom, že do své filosofie vnesli aspekt mravní.

Představa kosmické spravedlnosti se objevuje i u dalších škol. Tak škola elejská má představu boha a kosmu, který jim je zároveň „jedním“, „vším“ a „vždy tímž“. Tato představa vede k představě kosmické spravedlnosti. Vyjádření tohoto lze nalézt v Parmenidově básni *O přírodě*, kde spravedlnost je ukazatelkou správného světového názoru. Ze středu vesmíru řídí vznik a zánik, bolestné rození a mísení, vše, co vzniká a zaniká, se neděje samo od sebe. „*Spravedlnost přísně dbá toho, aby vše ve světě dělo se dle její vůle.*“³⁷ Učení Eleatů, kteří učili neexistenci pohybu, vyvolalo odpor a vznik nové filosofické školy Hérakleita z Efesu. Ten naopak učí, že vše je v neustálém pohybu a změně, vše „*rozptyluje se a zase se spojuje, přichází a zase odchází.*“³⁸ Pojem spravedlnosti Hérakleitos ztotožňuje s bohem a bůh je pro něj *logos*, kosmická inteligence. Právo je pro něj svárem,³⁹ věčným sporem, a tak není „*ani podstatou spravedlnosti nic jiného než these, antithese a synthese.*“⁴⁰ Z takové definice spravedlnosti vyplývá, že nespravedlivým je opak změny; nespravedlnosti se tedy dopouští ten, kdo své bytí staví nad tuto změnu a nechápe, že jeho existence je kladem, který plyne s protikladem a ztrácí svou existenci. Zde se projevuje, že člověk se musí, v souladu se spravedlností, podříditi změně, přijmout svůj ontologicky nedokonalý status bytí. Poměr této světové spravedlnosti a spravedlnosti lidské je pro Hérakleita jednoduchý. „*Mezi oběma zákony není rozporu, neboť veškeré lidské zákony jsou reflexem jediného zákona božského, který vládne, jak chce, postačí všemu a přemáhá vše.*“⁴¹ Lidský zákon tedy, který je ozvěnou zákona božského, má požívat úcty občanů. „*Lid má bojovati o zákon jako o hradbu.*“⁴² Mezi těmito zákony není dle Hérakleita rozporu. Tento rozpor není ani tam, kde se snad člověku zdá býti, neboť člověk má svá měřítká spravedlnosti, která se nemusejí s těmi božskými shodovat. „*Bohu je vše krásné, dobré a spravedlivé, avšak lidé pokládají jedno za spravedlivé a druhé za nespravedlivé.*“⁴³ Jediné oprávnění tak má spravedlnost božská, protože jen ona „*jest správným měřítkem všech věcí, dokonalým výrazem zákona řídícího kosmos a vše v něm.*“⁴⁴ Lidské zákony a činy tak lze, v jejich absolutní hodnotě, posuzovat jen z hlediska universálního logu.

³⁷ Ibid., s. 31.

³⁸ Hérakleitos: Zlomek B 91 z Plutarcha. In: Svoboda, K.: Opus citatum, s. 46.

³⁹ Viz Hérakleitos: Zlomek B 80 z Origena. Ibidem, s. 45.

⁴⁰ Tomsa, B.: Op. cit., s. 33.

⁴¹ Ibidem, s. 34.

⁴² Hérakleitos: Zlomek B 44 z Diogena. In: Svoboda, K.: Op. cit., s. 51.

⁴³ Hérakleitos: Zlomek B 102 z Porfýria. Ibidem, s. 47.

⁴⁴ Tomsa, B.: Op. cit., s. 34.

Hérakleitovo učení je pro spravedlnost nesporným přínosem. To však nelze říci o nauce Empedoklově, Anaxágorově a atomistů. Démokritos se zabýval mravem a jednáním, k právu a spravedlnosti se však obracel jen málo. O spravedlnosti říká: „*Spravedlivost je konati, co je třeba, nespravedlivost je nekonati, co je třeba, ale odkládati to.*“⁴⁵ Je dle něj nutné přispět druhému v ochraně proti bezpráví a nepřehlížet je.⁴⁶ O právu, o tom, co je třeba konati vzhledem ke spravedlnosti, přemýšlí Démokritos kasuisticky. Slušnost je dle něj podrobit se zákonům; konstatuje také, že výsledku se snáze dosáhne povzbuzením, než donucením. Je zřejmé, že tyto definice a naučení postrádají obsahu a neříkají tak ke spravedlnosti nic nového. Za zmínku stojí Anaxágorás, jehož přínos spočívá v tom, že za tvůrčí živel, všemi přírodními filosofy hledaný, považuje inteligenci, která je nekonečná a suverénní, nesmísená s pevnými prvky, které pořádá. Vyslovuje tak princip dualismu. Intelligence, kterou Anaxágorás považuje za řídící element, je vztažena k hmotné přírodě. I proto je Anaxágorás ještě řazen mezi přírodní filosofy. Je od ní však už jen malý krok ke zdůraznění inteligence v člověku, a tedy k jeho roli. Tento úkol však připadl až sofistům.

2. Obrat k člověku a mravní relativismus sofistů

a) Genese sofistického myšlení

Dosavadní řecká filosofie, jak je zřetelné, zahrnovala velké množství názorů na svět. Tyto názory byly často protichůdné. Na jedné straně elejský racionalismus dokazoval nemožnost změny, na straně druhé Hérakleitos kázal, že se vše mění. Pýthagorejci a eleaté stavěli svět na monistickém základě, Empedoklés a Anaxágorás obhajovali pluralismus. Často existovaly takové případy, kdy filosofové sice vycházeli z podobných předpokladů, nicméně jejich závěry byly zcela protichůdné. Tato různorodost názorů na vysvětlení světa nemohla dlouho zůstat bez kritiky. Mnohost a rozdílnost závěrů vedla nutně ke skepsi: buď lidské poznání nemůže poznat pravdu, nebo ji poznat může. V druhém případě však je nutné vysvětlit, kde se tyto rozpory vedou. První možnost, tedy skepsi k poznání, Řekové zatím odmítli; zachovali si víru v možnost lidského poznání. Bylo tedy třeba vysvětlit rozdílnost závěrů. Zde na scénu přicházejí sofisté.

⁴⁵ Démokritos: Zlomek 256 ze Stobaia. In: Svoboda, K.: Op. cit., s. 114.

⁴⁶ Viz Démokritos: Zlomek B 261 ze Stobaia. Ibidem, s. 128.

Řeční sofisté byli potulní učitelé moudrosti – *sofistai*.⁴⁷ Putovali od města k městu a za úplatu učili občanským dovednostem a moudrosti. Během svých cest měli příležitost poznat rozličnost jednotlivých měst a lidí v nich, jednotlivých názorů a mínění o fungování světa, rozdílnost lidských mravů. Byli to sofisté, kdo první řekl, že každý národ má svou nezaměnitelnou právní soustavu. Neomylně tak rozpoznali a interpretovali pluralitu názorů, jak byla popsána výše. Jejich pochybnosti o poznání vedli i k pochybnostem v oblasti mravní. Právě jejich zpochybňování zavedených pořádků a fakt, že za své služby přijímali plat, vedl k jejich poněkud nehezke pověsti.

Obsah sofistické filosofie lze dobře ukázat na pověstné větě čelného představitele této školy, Prótagory. Ten řekl, že „*mírou všech věcí je člověk, jsoucích, že jsou a nejsoucích, že nejsou*“.⁴⁸ Z této věty je zřetelné, že sofisté obrátili – po mnohých přírodních filosofech – svou pozornost na člověka, kterého učinili středem své filosofie; již v tomto ohledu jim patří velké zásluhy.⁴⁹ Slavný Prótagorův citát však nese i určité obtíže. „*Tato věta však znamená sankci subjektivní noetiky a vede v důsledcích k anarchii v poznání*.“⁵⁰ To bylo sofistům vyčítáno.

Humanisace filosofie, ke které u sofistů došlo, vedla k tomu, že se tito myslitelé věnovali i otázkám práva a spravedlnosti. Stojí přitom za zmínku, že jsou to právě sofisté, kdo stál za vznikem filosofie práva. Dosavadní filosofie, jak bylo naznačeno, se otázkám spravedlnosti a práva věnovala jen okrajově, v rámci širších úvah o světě. Sofisté naproti tomu podrobili kritickému tázání jak právo, tak spravedlnost, morálku a mrav, stejně jako instituce společenského uspořádání, mezi jinými i stát. Jako první se ptali po původu pozitivního práva a po důvodu jeho platnosti. Positivní, platné právo poměřovali právem přirozeným; ve filosofickém přemýšlení o právu tak jsou některými považováni za první iusnaturalisty.⁵¹ Způsob, jakým tak činili, určuje jednotlivé směry sofistické filosofie. V souladu s mythologickými představami o právu také dospěli k důležitému poznatku, že právo nerovná se spravedlnost, právo nerovná se moc a zákon nerovná se právo. K sofistům je konečně třeba doplnit poslední

⁴⁷ Slovo sofista je z řeckého *σοφία*, moudrost. Sofista ovšem znamená nejen učitel moudrosti, ale také chytrák, vychytralý člověk. Viz Pech, V.: Slovník cizích slov. Praha, Kvasnička a Hampl, nedatováno, s. 343. Sofistika je také spojována s dokazováním nepravdy a s eristikou, tedy uměním sporu (z řeckého *ἐρις* – spor, *Eris* je také bohyně sporu). Ne všichni sofisté však byli jen bořiči mravů a milovníci sporů, jak je o nich později poněkud nespravedlivě říkáno; označení sofista původně bylo skutečně vyhrazeno učiteli moudrosti.

⁴⁸ Prótagorás: Zlomek B 1 ze Sexta. In: Svoboda, K.: Op. cit., s. 137. Viz k tomu také Platón: Theaitetos 152a. Praha, Oikoymenh 2007.

⁴⁹ K tomu viz Krsková, A.: Stát a právo v evropském myšlení. Praha, Eurolex Bohemia 2005, s. 38.

⁵⁰ Tomsa, B.: Op. cit., s. 38.

⁵¹ To vyplývá mj. z konstatování Pavla Maršálka. Viz Maršálek, P.: Opus citatum, s. 46. Iusnaturalistické tendence v řeckém myšlení se však v literatuře objevují již dříve. Slavná je v tomto ohledu Sofoklova tragédie *Antigóné*.

poznámky. První z nich je, že ačkoli nesou stejné označení, netvořili vždy souvislou školu. Jejich jednotlivé názory se tak liší a často jsou v protikladu. Druhou zde potřebnou poznámkou je, že o sofistickém myšlení máme jen neúplný obraz. Ten je tvořen jednak různými zlomky jejich nauk, jednak zejména pracemi Platónovými. Platón, kritik sofistů, je často používal ve svých dialogích jako prostředek oposice, vůči které představil svůj vlastní názor. Není nepravděpodobné, že názory sofistů, jak je představil, neodpovídají vždy zcela realitě a mohou být zkreslené. Protože cílem této práce je podat obraz spravedlnosti, není zcela důležité, jsou-li uvedené názory autentické. Jejich hodnota spočívá v jejich originalitě a do té míry je vhodné se nad nimi bez ohledu na případné pochybnosti o jejich původu zamyslet.

b) Některé směry sofistického myšlení

Prótagorás, který svým principem *homo mensura* vyjádřil subjektivitu poznání a pravdy, a tak dal základ sofistickému myšlení, říká, že spravedlnost je základem lidské společnosti. V Platónově dialogu, který nese jeho jméno, představuje mythos o Prométheovi, na kterém ukazuje potřebu spravedlnosti pro obec. Lidé dle něj nejprve žili sami, nebyli společenskými bytostmi. Neznali zákonů, neznali obcí. Slabost člověka prý však vedla k tomu, že hynul pod útoky dravé zvěře. Pro obranu se lidé počali sdružovati v obcích. V těch však, neboť nebyly řízeny zákonem a spravedlností, docházelo ke křivdám a sporům. Zeus tak proto dal mezi lidi stud a spravedlnost, aby šlechtili obec.⁵² Tímto mythem Prótagorás vyjadřuje důležitost spravedlnosti pro obec, odmítá však zároveň její vrozený charakter. Lidé k ní mají vrozený sklon, musejí se ji však naučit. Spravedlnost je dle tohoto pojetí *conditio sine qua non* pro společnost a obec; je však přesto pojímána relativisticky. Zde se projevuje Prótagorův subjektivismus, který koresponduje s přesvědčením, že co se někde může zdát nespravedlivé, jinde může být považováno za nanejvýše spravedlivé.⁵³ Stran práva Prótagorás říkal, že stát sám stanoví, co je spravedlivé a dobré. Nevystupoval proto proti vládním formám a vybízel k poslouchání platných zákonů. Dá se konstatovat, že Prótagorás vidí legitimitu práva ve společenské užitečnosti. To je vidět na tom, že v různých zemích může být právo jiné, a přitom v souladu s potřebami té které země legitimní. Spravedlnost je jím dána do souvislosti se studem. Stud, jakožto vnitřní pocit je sankcí vnitřního mravu člověka, ve vztahu k okolí pak je výsledkem sankcí morálky. Dá se tedy uvažovat o tom, že spravedlnost dle Prótagory v konkrétní společnosti vyvěrá z mravu a morálky, v souladu s užitečností.

⁵² Viz Platón: Protágoras 320c an. Praha, Oikoymenh 2015.

⁵³ Viz ibidem, 327c.

Mravnostní hledisko Prótagorovo bylo i mezi ostatními mravně orientovanými sofisty výjimkou – ostatní jeho myšlenku pozitivní spravedlnosti tak snadno nepřijímali. K pozitivnímu zákonu chovali skepsi a někteří zacházeli k úplnému bezvěrectví. Naopak se obraceli k principu přirozené spravedlnosti. Tak sofista Alkidamás říkal, že „*bůh učinil všechny lidi svobodnými a že od přírody nikdo není otrokem*“.⁵⁴ I sofista Hippiás říká, že lidé jsou svobodní a příbuzní nikoli zákonem, ale přirozeností.⁵⁵ Nakolik můžeme věřit svědectví zlomku z Platóna, Hippiás pozitivní zákon odmítal pro jeho nepřirozenost: „*Zákon, jsa tyranem lidí, vynucuje mnohé proti přírodě*“.⁵⁶ Vysmívá se lidské spravedlnosti, když říká, že podle ní je spravedlivé to, co je zákonné a nespravedlivé to, co je nezákonné, avšak zákony lze jen těžko brát vážně, když ti, kteří zákony dali, sami jimi pohrdají a často je mění.⁵⁷ Formuluje tak požadavek stálosti práva. Uvažuje demokraticky, když odmítá theokracii a vojenský stát a tvrdí, že právní základ státu s demokracií je v pojmu přirozeného práva. Rovnost lidí hlásal rovněž sofista Antifón, který byl „*jeden z prvních, který se odvážil hlásat myšlenku přirozeného práva, že podle přírody není rozdíl mezi urozenými a neurozenými*“.⁵⁸ Gorgiás dochází ve své nauce o spravedlivém dál: popírá vůbec nějaký rozdíl mezi spravedlivým a nespravedlivým. Existuje nanejvýše zdání o spravedlivém a nespravedlivém; tohoto zdání lze dosáhnout rétorickým uměním. „*Myslím tedy, Sókrate,*“ říká Gorgiás, „*že je to přemlouvání, které se děje na soudech i v jiných shromážděních, jak jsem právě říkal, a že jeho předmětem je to, co je spravedlivé a nespravedlivé*“.⁵⁹ V tomto jeho pohledu se odráží jeho učení o nemožnosti poznání.

Zvláštní a snad nejvíce zajímavou kapitolu představují sofisté Thrasymachos a Kalliklés. Thrasymachův pohled na spravedlnost je představen v Platónově *Ústavě*. Tam Thrasymachos tvrdí, že „*spravedlivé není nic jiného, než co jest silnějšímu prospěšné*“.⁶⁰ Tento jeho názor je určitým způsobem potvrzen samotnou *Ústavou*, neboť dialog v ní představený, jehož thematem je spravedlnost, je uskutečněn skrze přemlouvání a donucení; v určitém smyslu tedy aktem spravedlnosti, kterému Sókratés ustoupil.⁶¹ Thrasymachos dále v diskusi svůj výměr upřesňuje. Říká, že v každé obci je spravedlivé to, co vládnoucí vrstva jako spravedlivé

⁵⁴ Tomsa, B.: Op. cit., s. 42.

⁵⁵ Viz Platón: Protágorás 337c, d.

⁵⁶ Hippiás: Zlomek C 1 z Platóna. In: Svoboda, K.: Op. cit., s. 143.

⁵⁷ K tomu viz Tomsa, B.: Op. cit., s. 45.

⁵⁸ Pinz, J.: Přirozenoprávní teorie a moderní právní stát. Nymburk, OPS 2010, s. 14.

⁵⁹ Platón: Gorgiás 454b. Praha, Oikoymenh 2000. Dále pak viz ibidem, 455a.

⁶⁰ Platón: Ústava 338c. Praha, Oikoymenh 2005.

⁶¹ K tomu viz ibidem, 327c, dále pak Strauss, L.: Obec a člověk. Praha, Oikoymenh 2007, s. 72. Leo Strauss byl profesorem politických věd na University of Chicago. Jeho specialisací byla klasická politická filosofie se zaměřením na Platóna a Aristotela.

označí ve svých zákonech. Zákony dává „*demokracie demokratické, tyranie tyranské a tak dále; a pak prohlásí, že toto, co jim samým prospívá, jest pro ovládané spravedlivo, a kdo to překročuje, toho trestají, pravice, že jedná protizákonně a nespravedlivě.*“⁶² Silnější je zde ztotožněn s vládnoucím. A konečně završuje svůj argument, když říká, že „*spravedlnost a spravedlivé jest vlastně cizí dobro, prospěch silnějšího a vládnoucího, avšak vlastní škoda poslouchajícího a sloužícího.*“⁶³ Podává tak tři výměry: spravedlnost je prospěch silnějšího, dále pak je spravedlnost prospěch vládnoucích podle zákonů a konečně třetí výměr říká, že spravedlnost je škodou pro poslouchajícího, tedy prospěch druhého. Tyto tři výměry mohou na první pohled mezi sebou kolidovat. Tento problém, na který není v této popisné části prostor, bude dále řešen. Nyní postačí Thrasymachovo vyjádření vysvětlit. Thrasymachos udává příklad pastýře, který, když pečuje o své ovce, nemá na mysli jejich dobro samo o sobě, nýbrž vždy hledí na prospěch svůj. Ukazuje tak stanovisko individuálního utilitarismu. Ukazuje, že při rozdělování spravedlivý dostane málo a nespravedlivý mnoho. Při správě úřadů dle něj spravedlivý člověk utrpí škodu a nezíská nic kromě hněvu svých přátel, kterým neposkytne žádnou výhodu. Ti pak, kteří nespravedlnost nenávidí, ji nenávidí ne proto, že by ji neradi vykonávali, ale proto, že ji neradi zakoušejí. S Thrasymachovým názorem souhlasí i Kalliklés, postava Platónova dialogu *Gorgiás*. Dle něj je příroda sama důkazem, že „*podstatná stránka spravedlnosti, aby silnější vládl slabšímu a měl více nežli on*“.⁶⁴ Právní řád je dle něj zájmem slabších proti silnějším, ti však na něj nemusí brát ohled. Na jedné straně tak stojí mocný zákon přirozený, na druhé straně pak stojí zákon davu a slabochů, který si činí nárok na absolutní platnost a který deptá ušlechtilého lidského ducha. Doufá ve vítězství přírody.⁶⁵

V pokračování *Ústavy* vystupuje Glaukón. Ten s Thrasymachem, ač nerad, souhlasí v tom, že takový pohled na spravedlnost skutečně existuje a že se skutečně zdá, že život nespravedlivého je lepší, než život spravedlivého. Spravedlivým dle něj není nikdo z vlastní vůle, ale z donucení, a jakmile by měl možnost konat nespravedlivě, zhostí se jí. Souhlasí i s ostatními sofisty v tom, že spravedlnost je věc nepřirozená. Uvádí příběh o předku lidského Gyga. Ten prý našel prsten, po jehož nasazení se stal neviditelným. Jakmile tuto svou moc objevil, svrhl s pomocí prstenu krále a zmocnil se vlády. Podle Glaukóna by i spravedlivý, kdyby dostal takový prsten, se choval stejně jako nespravedlivý.⁶⁶ Rozdíl mezi spravedlností a nespravedlností tak leží v donucení. Glaukón nicméně uznává potřebu spravedlnosti, proto-

⁶² Platón: *Ústava* 338e.

⁶³ *Ibidem*, 343c.

⁶⁴ Platón: *Gorgiás* 483d.

⁶⁵ Viz Krsková, A.: *Opus citatum*, s. 40.

⁶⁶ Viz Platón: *Ústava* 358c – 359b.

že nikdo nechce zakoušeti bezpráví. Popisuje kontraktuální theorii spravedlnosti a říká, že spravedlnost není dobrem, nýbrž nutným zlem. Je tak určitým kompromisem, kdy se strany zavážou, že si nebudou škodit. Glaukón bohužel tuto myšlenku nerozvádí a dále v *Ústavě* se spolu se Sókratem věnuje představení Platónova konceptu spravedlnosti. Ke smluvnímu pohledu na spravedlnost řadíme i sofistu Lykofróna, který říkal, že stát má smluvní charakter. Myšlenka kontraktuální spravedlnosti se objevuje i u sofisty známého pod jménem Jamblichův anonym. Ten zcela zjevně proti Thrasymachovi říká, že „*nesmí se tedy také usilovati o převahu a souditi, že násilí založené na převaze je ctností a poslušnost zákonů zbabělostí*“.⁶⁷ Člověk dle něj má svých schopností využívat ku prospěchu ostatních lidí. „*A zřetelně proti Thrasymachovi říká, že nejlepším člověkem je ten, kdo rozvinuv svou zdatnost, užívá ji ku prospěchu všech*“.⁶⁸ Člověk se prý zrodil neschopný k osamocenému životu, a proto se spojil s ostatními, podřizující se spravedlnosti. Zde se projevuje Glaukónova myšlenka smluvní spravedlnosti, stejně jako na začátku této části referovaný mythus Prótagorův.

Směry sofistického myšlení o spravedlnosti jsou značně odlišné. Protichůdné pojmy dávají nahlédnout dvě koncepce přirozených práv a přirozenosti. „*Další vývoj přirozenoprávní theorie (...) se většinou přiklání k pokrokovému pojetí*“.⁶⁹ Přirozené právo je tak myšlenkou právního pokroku a cestou ke zdokonalení pozitivního práva. Sofistická filosofie tak nabízí moderní a pokrokové myšlenky. Přes svou pokrokovost však přinesly tyto myšlenky mravní rozvrat, na který bylo třeba reagovat. Myšlenky sofistů se tak staly živnou půdou, v kritické reakci na něž se zrodili velikáni, kteří filosofii natrvalo poznamenali.

3. Sókratův pozitivismus

„*Je ze všech mužů nejmoudřejší Sókratés.*“

*Pýthia*⁷⁰

Před přistoupením k samotnému výkladu Sókratova pohledu na spravedlnost je třeba učinit methodickou poznámku. Sókratés je filosof, po kterém nezůstala žádná písemná díla. Proto jeho život i jeho nauku známe pouze ze svědectví druhých. Pro zdroj poznatků o tomto filosofovi se nabízí jako nejsnáze přístupná studnice dílo Platónovo. Platón však, když ve svých dialozích používá postavu Sókrata, používá jej často jako hlasatele svých vlastních ná-

⁶⁷ Iamblichos, *Protreptikos* 20, 6n. In: Svoboda, K.: *Op. cit.*, s. 153.

⁶⁸ Pinz, J.: *Opus citatum*, s. 30.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 30.

⁷⁰ Diogénes Laertios: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1964, s. 102.

zorů. Tomu svědčí i údajné podivení skutečného Sókrata nad tím, co o Platón vypráví.⁷¹ V podání stručné zprávy o Sókratových názorech na spravedlnost tak nebudeme přihlížet primárně k tomu, co do jeho úst vkládá Platón zejména v *Ústavě*, a zaměříme se spíše na svědectví jiných autorů i Platóna stran Sókratova života jako takového.

Sókratés, třebaže často stál v opozici k běžným názorům a patřil ke kritikům zřízení Athén jeho doby, usiloval ve svých myšlenkách o spravedlnosti o stabilitu, tradici a zvyk. Vystupoval proti sofistickému relativismu a hledal pevné zakotvení pojmů; z těchto noetických východisek jediné lze poznat, co je správné a co je spravedlivé.⁷² Proti sofistickému myšlení, které bylo z velké části založeno na citu, staví Sókratés nauku ctnosti jako nauku intelektualistickou. Dochází k názoru, že každá ctnost jest moudrostí a domnívá se, že „*ten, kdo nejedná správně, není ani moudrý, ani rozumný*“.⁷³ Faktu, že Sókratés spojoval ctnost s moudrostí, si všímá i Aristotelés, který ovšem tento čistý intelektualismus považuje za omyl.⁷⁴ Tento náhled na ctnost promítá se i do názoru na spravedlnost. „*Říkal, že spravedlnost a každá jiná ctnost je vědění*“,⁷⁵ říká o něm Xenofón. Spravedlivý tak může být jen moudrý, ten, kdo spravedlnost zná.⁷⁶ Předmět tohoto poznání, který dosud neznáme (Tomsa si všímá, že otázka po spravedlnosti je dosud jen odsouvána⁷⁷), jsou zákony, neboť „*co je podle zákona, je spravedlivé*“.⁷⁸

To, že Sókratés tento názor vskutku měl, je vidět na jeho životě; na tom, a zejména na jeho smrti, se nejlépe ukazuje, že Sókratés ctil zákony své obce. Proto, když je odsouzen k smrti, svůj trest přijímá a odmítá prchnout, třebaže má tu možnost. Zachovává tak, hovoříme-li prismatem rozdělení různých úrovní spravedlnosti, spravedlnost lidskou, třebaže ta by nemusela při srovnání se spravedlností božskou či kosmickou obstát.⁷⁹ Důvody jeho podrobení se zákonu však v souladu s těmito úrovněmi spravedlnosti jsou. Sókratův argument je postaven na dvou zásadách: první je, že člověk nesmí jednat nespravedlivě, druhá, že je třeba zachovávat dohody, jsou-li spravedlivé. Sókratés se domnívá, že je jeho povinností zachovávat zákony obce, ve které žije, jejichž výhod užíval a která ho živila, i kdyby snad s těmito

⁷¹ Dle svědectví Diogéna Laertského pravil: „*Při Hérakleovi, co toho nalhal o mně ten mladík!*“ Viz ibidem, s. 153.

⁷² Viz Tomsa, B.: Op. cit., s. 50.

⁷³ Xenofón: Memorabilia, III, 9, 4. Česky Xenofón: Vzpomínky na Sókrata. Praha, Svoboda 1972, s. 121.

⁷⁴ Viz Aristotelés: Etika Nikomachova 1144b. Praha, Rezek 2013. Aristotelovy spisy jsou zde odkazovány podle stran tradičního Bekkerova vydání, které jsou ve většině nových vydání uvedeny.

⁷⁵ Xenofón: Mem., III, 9, 5., s. 122.

⁷⁶ Viz Tomsa, B.: Op. cit., s. 53.

⁷⁷ Viz ibidem, s. 53.

⁷⁸ Xenofón: Mem., IV, 4, 12., s. 161.

⁷⁹ K protikladu lidské a božské spravedlnosti a lidských, psaných, a božských, nepsaných zákonů viz Tomsa, B.: Op. cit., s. 54.

zákony nesouhlasil. Takové pojetí spravedlnosti, zdá se, odkazuje k určitým formám spravedlnosti kontraktuální – když Sókratés přijímal, musí také dávat: „*když Sókratés zůstal v Athénách a potvrdil své postavení občana Athén, ipso facto se zavázal žít podle zákonů Athén a uznávat jejich autoritu.*“⁸⁰ Jedinec žijící v obci, která mu připadá nespravedlivá, může působit na občany v této obci, aby změnili zákony k lepšímu⁸¹ – a toto Sókratés činil, nebo má odejít a zvolit si jinou obci, která se mu zdá spravedlivější.⁸² Kdyby Sókratés po odsouzení uprchl, pošlapal by zákony, které se zavázal dodržovat a zpochybněním zákonů obce by konečně zpochybnil dodržování zákonů jako takových.⁸³

Jeho úvaha o spravedlnosti však má další rovinu. Táže se Kritóna: „*Jestliže my odsud odejdeme bez souhlasu obce, zдалipak činíme někomu zlé, a to těm, kterým se to nejméně má dělat? A setrváváme na tom, co jsme uznali za spravedlivé, či ne?*“⁸⁴ Neposlechnutím zákonů obce, která jej přivedla na svět,⁸⁵ jí činí zlo. To spočívá jednak v již nastíněné rovině, tedy v rušení zákonů, násilí proti nim, jednak v porušení slibu daného obci. Projevuje se zde názor, že nespravedlivé je činit jinému zlo, škodit mu;⁸⁶ tato myšlenka se objevuje i v *Ústavě*, kdy Sókratés vyvrací výměr spravedlnosti spočívající v tom, že každému náleží, co jeho jest, dobrému dobro, zlému zlo. „*Nenáleží tedy spravedlivému, Polemarchu, škoditi ani příteli, ani komu jinému, nýbrž jeho opaku, člověku nespravedlivému.*“⁸⁷ Působením zla se totiž zhoršuje *ἀρετή* (areté, ctnost) člověka, tedy i spravedlnost. „*A tedy ti lidé, kterým se škodí, nutně se stávají, příteli, nespravedlivějšími.*“⁸⁸ Konečným důsledkem útěku z vězení by tak bylo, jak se zdá, alespoň dle Sókratova názoru, že se obec samotná stane více nespravedlivou a (protože i k poškození její *ἀρετή*, a tedy její funkce a úlohy) méně schopná vykonávat své funkce, což je důsledek, který Sókratés nemůže připustit.⁸⁹

Otázka, která zde zbývá k vyřešení, je, zdali konkrétní Sókratovo porušení zákonů obce skutečně uškodí. To rozebírá Reginald E. Allen, který poukazuje na to, že čistě

⁸⁰ Graeser, A.: *Řecká filosofie klasického období*. Praha, Oikoymenh 2000, s. 140. Andreas Graeser byl německý filosof a filolog, profesor na Universität Bern. Stál v tradici analytické filosofie, předmětem jeho zájmu byla antická filosofie, zejména Platón, dále filosofie jazyka a ethika.

⁸¹ Viz Platón: Kritón 52a. In: Platón: Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón. Praha, Oikoymenh 2005.

⁸² Viz ibidem, 51d.

⁸³ Viz ibidem, 52d. Viz také ibid., 53c: „Ale jestliže nyní odejdeš ze života, odejdeš zakusiv bezpráví, ale ne od nás zákonů, nýbrž od lidí.“

⁸⁴ Ibid., 49e – 50a.

⁸⁵ Viz ibid., 50d.

⁸⁶ Viz Graeser, A.: *Opus citatum*, s. 140.

⁸⁷ Platón: *Ústava* 335d.

⁸⁸ Ibidem, 335c.

⁸⁹ Nahlédnout tento závěr není nijak těžké: v obci, ve které lidé utíkají z vězení, je postupně méně a méně dbáno práva a spravedlnosti, neboť za jejich porušení nehrozí reálná sankce. Tomu svědčí i děj dialogu *Kritón* – když Kritón Sókrata vybízí k útěku a argumentuje, že v případě Sókratovy popravy by byli jeho přátelé pomluveni, že Sókratovi nijak nepomohli, ukazuje se, že útěk z vězení byl v Athénách běžnou věcí v souladu s morálkou.

z utilitaristického hlediska by Sókratův útěk mohl pro Athény znamenat benefit, neboť by z nich sejmulo odér města, které nespravedlivě odsoudilo ctnostného muže a navíc by odlehčilo svědomí mnoha jejích obyvatel; dále by útěk znamenal úlevu pro Sókratovu rodinu, jeho přátele a konečně i pro Sókrata samého.⁹⁰ Je tedy zřejmé, že když Sókratés hovoří o škodě obci a zákonům, má na mysli něco jiného. Jedná se zde o povahu soudu jako takového; když je zpochybněn jeden jeho rozsudek, jsou zpochybněny všechny jeho rozsudky, je narušena jeho autorita. A soud bez autority není soudem.⁹¹ Allen k tomu dodává, že tento argument není v první řadě kontraktuální, tedy smluvní, nýbrž deliktní; nejde zde totiž o porušení smlouvy, ale o škodu, která by vznikla.⁹² Vzpomeneme-li na anachronismus v úvodu tohoto odstavce, můžeme říci, že Sókratés není utilitaristou, nýbrž deontologem nikoli nepodobným Immanuelu Kantovi.⁹³

Sókratés tak, jako někteří sofisté, ztotožňuje spravedlnost se zákonností.⁹⁴ To v případě lidské spravedlnosti znamená ztotožnění s lidskými zákony. Sókratés také konstatuje existenci spravedlnosti přirozené, božské. I v tom se se sofisty shoduje, ovšem zatímco ti stavěli spravedlnost lidskou a spravedlnost přirozenou do protikladu (bez ohledu na jejich výsledky), Sókratés si všímá, že i v lidské spravedlnosti je prvek božského řádu, objektivního intelektu.⁹⁵ Lidské zákony tak nejsou produktem lidské libovůle, a ačkoli lidské zákony nejsou vinou lidské omezenosti dokonalé, přece prýští ze zákonů božských. Proto Sókratés považoval dodržování zákonů za zbožné, odkazuje se na Pýthii.⁹⁶ Liší se tak od sofistů také tím, že nestaví spravedlnost a právo na síle, ale na mravnostním hledisku.⁹⁷ Bez ohledu na mravní prvek v jeho nauce o spravedlnosti a na jeho pohlížení na zákony jako na projevy božského intelektu je možno zakončit (nikoli bez použití moderní, anachronní terminologie), že Sókratés byl právní pozitivista.

4. Τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν a Platónův idealismus

„Kdyby Platóna Foibos nebyl Helladě seslal,

⁹⁰ Viz Allen, R. E.: *Socrates and Legal Obligation*. Minneapolis, University of Minnesota Press 1981, s. 84. Reginald E. Allen byl profesor filosofie na Northwestern University v USA, který proslul mimo jiné překlady Platónových děl do angličtiny.

⁹¹ Viz ibidem, s. 85.

⁹² Viz ibidem, s. 85.

⁹³ Ostatně Immanuel Kant používá argument podobné struktury, když ve svém spise *O domnělém právu z lásky k lidem lhát* bojuje proti lži. Viz Kant, I.: *Studie k dějinám a politice*. Praha, Oikoymenh 2013, s. 60 an.

⁹⁴ Toho si všímá mj. R. Rázková. Viz Rázková, R.: *Dějiny právní filozofie*. Brno, Masarykova univerzita 1998, s. 33.

⁹⁵ Viz Tomsa, B.: *Op. cit.*, s. 55.

⁹⁶ Viz ibidem, s. 56. Viz také Xenofón: *Mem.* 1, 3, 1., s. 39: „Ti, kteří se řídí zvyklostmi své obce, jednájí zbožně.“

⁹⁷ Viz Krsková, A.: *Opus citatum*, s. 45.

lékařem lidských duší spisy jak mohl se stát?

Jako totiž jeho syn Asklépios je těla,

tak duše nesmrtelné Platón lékařem jest. ⁹⁸

Proti Sókratově pozitivismu, který vyličil Xenofón (a konečně i Platón) lze postavit právě tohoto filosofa – člověka, který zaměřil své dílo na hledání idejí. Sókratův optimismus stran lidských zákonů nemohl Platón sdílet již z toho důvodu, že nosil v srdci nesmiřitelnou bolest z osudu, který Athénané – a jejich zákony – přichystali nejlepšímu z jejich občanů, milovanému Platónově učiteli. S odpovědí, že spravedlivé je to, co je zákonné, se tak Platón nemůže smířit a hledá, tak jako v jiných věcech, i u thematu spravedlnosti samotný výměr spravedlnosti, který trvale ob stojí vedle pomíjivých a jen relativně platných výměrů. „*Podstatou spravedlnosti člověka, státu a vesmíru je týž ideální řád, téhož harmonického uspořádání, které, majíc dokonalý vzor v ideji dobra, došlo výrazu ve veškerém stvoření božím.*“⁹⁹ Základem Platónovy nauky o spravedlnosti tak je přirozený zákon, jeho nauka má metafysický ráz a spojuje spravedlnost duše, státu i světa jedním principem. Metafysické, přírodní spravedlnosti se Platón věnuje v dialogu *Timaios*, ve kterém oproti lidskému státu staví stát kosmický.¹⁰⁰ V této práci není prostor pro pojednání o kosmické spravedlnosti (ta ostatně není thematem práce), a tak se zaměříme rovnou na spravedlnost lidskou.

Těžiště Platónových názorů na lidskou spravedlnost je zejména v dialogu *Ústava*, jejímž je spravedlnost hlavním thematem. Na počátku díla je nejprve představeno několik výměrů spravedlnosti, z nichž nejdůležitější již byly představeny v kapitole o sofistickém náhledu na spravedlnost. Vlastní výklad Platónův je dramaticky koncipován jako odpověď proti těmto výměrům. Spravedlnost je hledána na dvou modelech: prvním je spravedlivý člověk, druhým je spravedlivá obec.¹⁰¹ Platón zkoumá spravedlivou obec, protože ta není podobná ničemu jinému, než člověku a lidské duši; protože je větší než člověk, lépe se v ní ukáže, co je spravedlivé.¹⁰² Vyobrazení spravedlivé obce je konečně důležité i proto, že taková obec poskytuje nejlepší podmínky pro spravedlivý život jednotlivce. Je tak spravedlivá jednak proto, že institucionalisuje principy spravedlnosti, jednak poskytuje jednotlivci prostor pro spra-

⁹⁸ Diogénes Laertios: *Opus citatum*, s. 156.

⁹⁹ Tomsa, B.: *Op. cit.*, s. 85.

¹⁰⁰ Viz *ibidem*, s. 85.

¹⁰¹ *Ústava* není dialogem ani o duši, ani o státě, nýbrž o spravedlnosti; ta je ukazována na těchto dvou modelech. Toho si všímá Robert Spaemann. Viz Spaemann, R.: *Die Philosophenkönige*. In.: Höffe, O. (vyd.): *Platon*. Politeia. Berlin 1996, s. 122. Robert Spaemann je německý římskokatolický filosof zabývající se křesťanskou etikou; jeho tématy jsou mj. lidská práva a ekologie. Radí se k Ritterově škole.

¹⁰² Viz Platón: *Ústava* 368e an.

vedlivý život.¹⁰³ Model spravedlivé obce spočívá jednak na antropologických předpokladech, jednak na tom, že odráží ideu spravedlnosti. Antropologické předpoklady stanoví Platón tyto: existují lidé tří různých hodnot: vytvářející bůh¹⁰⁴ „*přimísil těm z vás, kteří jsou schopní vláde, při jejich vzniku zlato, a proto jsou nejvzácnější; těm, kdo jsou pomocníky, stříbro, železo pak a měď rolníkům a ostatním dělníkům*“.¹⁰⁵ Toto rozdělení pomocí kovů je označováno za „foinickou smyšlenku“, nicméně dobře ukazuje, že Platon rozlišoval lidi různé hodnoty. Druhým antropologickým předpokladem je existence různých složek duše: existuje složka žádostivá, vznětlivá a konečně rozumová. Toto rozdělení koresponduje s rozdělením lidí, neboť v každém člověku převládá jedna ze složek duše.¹⁰⁶ Třídy lidí i složky duše jsou hierarchicky uspořádány. Základem uspořádání lidí je myšlenka, že „*občany jest třeba přivést k tomu, k čemu má kdo přirozené nadání, a to jednoho každého k jednomu dílu, aby každý, zabývá se jen jedním svým dílem, měl v sobě jednotu, a ne mnohost, a tak aby i veškerá obec zachovávala přirozenou jednotu, a ne mnohost*“.¹⁰⁷ Zatímco v začátcích tvoření obce se uplatnilo rozdělení odpovídající dělbě práce, nyní se uplatňuje i dělení vertikální, což „*znamená i triadické členění obyvatelstva do nestejně mocných vrstev či tříd*“.¹⁰⁸

Při zkoumání duše a jejích jednotlivých složek Platón nalézá ctnosti odpovídající každé ze složek. Tak rozumová složka je nositelkou ctnosti moudrosti (*σοφία*), vznětlivá statečnosti (*ἀνδρεία*, tedy spíše mužnosti), a žádostivá rozvážnosti (*σωφροσύνη*). Tyto složky Platón odlišuje a ukazuje jejich různé funkce na různých příkladech a protikladech, ve kterých se zároveň ukazují protiklady jednotlivých složek. Například žíznlivý člověk si žádá nápoje, nicméně za určitých situací rozumem tuto svou žádost překoná.¹⁰⁹ Spravedlnost se pak Platónovi vyjeví jako koncept uspořádání hierarchie těchto složek. Působit spravedlnost tak znamená „*uváděti složky v duši ve shodě s přírodou do stavu vzájemné nadřízenosti a podřízenosti*“.¹¹⁰ Když tento vztah analogicky přesuneme z duše na obec, tak obec je spravedlivá tehdy, když „*stavy specificky definované ctností moudrosti, statečnosti a rozvahy, resp. uměřenosti vykazují harmonický vztah, to jest vztah charakterizovaný přirozeným nadřazením a podřazením*“.¹¹¹ Zde se objevuje pojem harmonie, která dosud v řeckém myšlení

¹⁰³ Viz Graeser, A.: Opus citatum, s. 243.

¹⁰⁴ V originále *ὁ θεὸς πλάττων* – nelze si zde nepovšimnout slovní hříčky, kterou Platón vytvořil.

¹⁰⁵ Platón: Ústava 415a.

¹⁰⁶ Pro doplnění představy o vztahu částí duše, ctností a společenskými třídami lze odkázat na přehlednou, byť do jisté míry zjednodušenou tabulku v knize Iva Tretery. Tretera, I.: Nástin dějin evropského myšlení. Praha – Litomyšl, Paseka 2006, s. 92.

¹⁰⁷ Platón: Ústava 423d.

¹⁰⁸ Graeser, A.: Op. cit., s. 244. Viz k dělbě práce v počátku obce Platón: Ústava 369b an.

¹⁰⁹ Viz ibidem, 439a, b.

¹¹⁰ Ibidem, 444d.

¹¹¹ Graeser, A.: Op. cit., s. 247.

o spravedlnosti hrála nikoli malou úlohu. Nejspravedlivější pak je taková duše a taková obec, která takovou harmonii zachovává co nejlépe; zde se objevuje v ryzí podobě Platónův výměr spravedlnosti: τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, konat své vlastní. „Každá část duše koná to, co jí konati přísluší, a vyvaruje se činností, která patří druhým částem duše.“¹¹² To samé lze říci o spravedlivé obci – každý občan je dle převažující složky své duše zařazen do určité společenské třídy a v rámci ní je v přesně vymezeném vztahu vůči ostatním. Spojení „konati své“ je ve spojení se spravedlností v řeckém myšlení něčím novým a zcela ojedinělým, což vyvolává otázky, jakým způsobem je chápat. Graeser za tím účelem rozebírá slovo *δικαιοσύνη*, spravedlnost, jehož kořenem je slovo *δίκη*, přeložitelné jako právo, správnost, náležitost. Ukazuje se tak, že Platónovo chápání spravedlnosti je spojeno především se správností, s náležitostí, s chováním jedince, jak se náleží.¹¹³ Platónova obec takto funguje: jedná se o systém, ve kterém je přesně určené místo každého člověka a vypracovaný systém výchovy. Je v něm určená třída bojovníků, kteří pomáhají vládcům – filosofům (strážcům obce) v jejich vládnutí. Taková obec ani není řízena zákony, neboť úsudek moudrého vládce, řídící se ideou dobra, lépe postihne danou skutečnost, než obecný zákon. V této obci má každý své určené místo a každý tak koná své.

Konání svého však, jak bylo řečeno, znamená především chování správné, náležité. Je tedy nasnadě, že zřízení řídící se tímto výměrem spravedlnosti bude poměrně konservativní – „Zadržte veškerou politickou změnu!“, ¹¹⁴ parafrázuje jednou větou Karl Popper Platónův politický program. Zároveň se ukazuje, že to, co je náležité, určuje vládce, a to podle klíče, který je ovládaným neznámý. Ovládaní totiž nejsou filosofové, a tak neznají ideu dobra, podle které se vládce řídí. Tento nedostatek někteří považují za natolik fatální, že se domnívají, že ideální obec vůbec není možná.¹¹⁵ Ať už mají pravdu či nikoli, faktem zůstává, že Platónova spravedlnost, vyličená v *Ústavě*, je běžnému lidu v zásadě nepřístupná, neboť ten nezná její principy a neví, jak funguje; je mu jen říkáno, že se má chovat tím či oním způsobem, přičemž zdůvodnění mu je podáno toliko takové, že tak je to správně. S tím souvisí další nedostatek Platónovy koncepce, totiž že je silně elitářská. Skutečné spravedlnosti totiž může dosáhnout jen málokdo a většina lidí je odsouzena k tomu, aby byla nespravedlivá – na tomto

¹¹² Tomsa, B.: Op. cit., s. 88.

¹¹³ Viz Graeser, A.: Op. cit., s. 247 an.

¹¹⁴ Popper, K.: Otevřená společnost a její nepřítelé I. Praha, Oikymen 2011, s. 94. Karl Popper byl rakousko-britský filosof s širokým vědeckým záběrem. Svůj filosofický systém sám označuje za kritický racionalismus. V květnu roku 1994 mj. převzal čestnou vědeckou hodnost *doctor honoris causa* lékařských věd na Universitě Karlově.

¹¹⁵ Lze jmenovat Roberta Spaemanna. Viz Spaemann, R.: Opus citatum, s. 132.

předpokladu ostatně stojí potřeba dokonalé obce.¹¹⁶ Má-li čtenář toto vše na paměti, nemůže se ubránit dojmu, že Platónova spravedlnost jakýmsi podivným způsobem potvrzuje thesi Thrasymachovu, že spravedlnost je prospěch vládnoucího – zde je tím silnějším a vládnoucím filosof – král. Na druhou stranu je však třeba dodat, že ono elitářství na druhé straně znamená určitou úlevu. Platón ukazuje, že spravedlivá obec může být možná, i když nejsou všichni její občané spravedliví. Rovněž je jeho požadavek pro dokonalou a spravedlivou obec takový, aby spravedliví (a moudří) byli její vládci.¹¹⁷ Dá se tedy konstatovat, že z hlediska nároku na občany státu se jedná o požadavek minimální.

Platón by na jedné straně řekl, že obava před prospěchářským zneužíváním vlády filosofem je zbytečná, neboť filosof nemůže jednat jinak, než podle ideje dobra,¹¹⁸ na druhou stranu si však později sám začal uvědomovat určitou nedostatečnost první, nejlepší obce a spravedlnosti v ní popsané. Pokud znalost dobra nezaručuje také jeho konání, odpadá veškerá legitimita vlády filosofů v ideálním státě.¹¹⁹ Obavy ovládaných, dosud snad liché, stávají se zcela reálnými. Neexistuje totiž zákon, který by mohli poznat a dle kterého by se mohli řídit, neexistuje zákon, který by limitoval vládcovu moc. V dialogu *Politikos* Platón vyjadřuje obavu z neomezené vlády, když říká, že lidé ztratili víru, „že by se kdy mohl vyskytnout někdo hodný takové vlády, tak aby chtěl a byl schopen vládnouti s ctností a věděním a správně všem měřiti podle spravedlnosti a zbožnosti“.¹²⁰ Neomezená vláda je totiž nejvíce náchylná k tyranii. Platón se tedy pouští do projektu druhé nejlepší obce, kterou představuje v dialogu *Zákony*. „Zde Platón načrtává stát, v němž je každý chráněn před každým, protože absolutně nevládne ani nějaký jedinec ani skupina osob, nýbrž vládne pouze zákon.“¹²¹

Oproti filosofovi tak má nejvyšší slovo zákon. „*Neboť v kterékoli obci je zákon ovládan a nemá svrchovanou moc, pro takovou obec vidím připravenou zkázu; avšak v které je pánem vládnoucích a vládnoucí jsou otroky zákona, tam spatřuji zdar i všechna dobra, která bohové dali obcím.*“¹²² Platón si všímá (nikoli nepodobně sofistům), že právo je v obci pro-

¹¹⁶ Viz ibidem, s. 123.

¹¹⁷ Viz Höffe, O.: *Opus citatum*, s. 22.

¹¹⁸ Zde se promítá představa, že vědoucí člověk nemůže jednat jinak, než podle svého vědění. Tak kormidelník, který zná dobře své řemeslo, je také nutně dobrým kormidelníkem. Filosof, který zná ideu dobra a ideu spravedlnosti pak nutně jedná podle těchto idejí. Mravní selhání mu tak bylo intelektuálním omylem. V pozdějších dialozích si však Platón všímá, že mravní selhání může postihnout i vědouceho, pokud je determinován některými faktory, jakými jsou tělesná nedostatečnost či špatná výchova. K tomu viz Graeser, A.: *Op. cit.*, s. 257.

¹¹⁹ Pomíjíme zde zcela otázku, zda je vůbec absolutní znalost dobra možná. K tomu viz Krämer, H. J.: *Das Problem der Philosophenherrschaft bei Platon*. In: *Gesammelte Aufsätze zu Platon*. Berlin – Boston 2014, s. 397. Hans Joachim Krämer byl německý filosof a filolog, profesor v Tübingenu. Specialisoval se na Platónovo dílo.

¹²⁰ Platón: *Politikos* 301c, d. Praha, Oikoymenh 2005.

¹²¹ Graeser, A.: *Op. cit.*, s. 258.

¹²² Platón: *Zákony* 715d. Praha, Oikoymenh 2009.

spěch silnějšího a že zákony v obci dává právě vládnoucí činitel.¹²³ Aby byla obec co nejlepší, je nutné, aby tento vládnoucí činitel nebyl jen z jedné třídy, nýbrž aby byl složen z celé obce. Spravedlností i zde je činit to, co je každému vlastní; zde je však toto vymezeno danými zákony, a takto vytvořená obec tak znamená určitý pokrok.

V celkovém zhodnocení Platóna lze konstatovat, že je ve svém myšlení o spravedlnosti a státu spíše konservativní; je nepřitelem změny. Velkým jeho přínosem však je, že jeho spravedlnost je spravedlností sekulární¹²⁴; není vázána na boha, náboženství či zbožnost, jak tomu je ještě u Sókrata. Prosazuje spravedlnost nahlédnutou filosofickým bádáním a nehledí již na to, že lidé, kteří podle ní mají žít, ji často nenahlédnou. *Polis* těmto lidem určuje, jak mají žít a jaké štěstí mají hledat, lhostejno pak, jestli nahlédnou, proč mají o toto štěstí usilovat a proč je za štěstí vůbec považovat. Obecně Platónova spravedlnost představuje všeobecný princip řádu.¹²⁵ Z hlediska zasazení Platóna do širšího kontextu lze konstatovat, že neuniká thesi, že spravedlnost je právem silnějšího; ve svých *Zákonech* se k ní hlásí. Zejména vzhledem k posunu, ke kterému v *Zákonech* došlo, lze (anachronicky) konstatovat, že Platón je právním positivistou.

5. Aristotelova spravedlnost jako zákonnost

„Eurymedón kdys Aristotela se žalovat chystal,
před soudem z bezbožnosti, obřadů Déóy kněz.
On však požitím jedu se zachránil; takto se tedy
vítězem bez námahy nad křivým udáním stal.“¹²⁶

Po výkladu Platóna je nutné vypořádat se s jeho snad nejslavnějším žákem, Aristotelem. Jak naznačuje slavný obraz Rafaela Santiho, *La Scuola di Atene*, zatímco Platón obracel svůj zrak a myšlenky ke světu idejí, Aristotelés se držel při zemi a byl bytostným realistou. Ve svém pozorování světa si všímá, že vše je řízeno nějakým účelem; tyto účely hledá ve svém filosofickém zkoumání. Tak i ve své nauce o člověku, společnosti a státu si všímá, že všechno lidské konání je podřízeno jednomu nebo více účelům. Těmito účely je vždy nějaké dobro; dobra Aristotelés rozlišuje na dobra o sobě a dobra pro jiné – druhá z nich čerpají svůj užitek z toho, že slouží něčemu jinému, co rovněž považujeme za dobré. Tak například dobro lékařství slouží lidskému zdraví. První z nich, dobra o sobě, jsou dobrá sama o sobě a neslou-

¹²³ Ibidem, 714c.

¹²⁴ Höffe, O.: Op. cit., s. 20.

¹²⁵ Ibidem, s. 21.

¹²⁶ Diogénes Laertios: Opus citatum, s. 206.

ží bezprostředně ničemu jinému. Takové dobro, které chceme jen pro ně samé a ke kterému všechna ostatní dobra směřují, je cílem veškerého lidského jednání a Aristotelés logicky říká, že „*jest zjevno, že toto bude dobro a nejvyšší dobro*“.¹²⁷ Zkoumání tohoto dobra je pro něj předmětem nejvyšší a nejváženější nauky, kterou mu je nauka politická. Tímto nejvyšším dobrem je blaženost (*εὐδαιμονία*).¹²⁸ Tato blaženost pak dle Aristotela u každého tvora spočívá v naplňování jeho úkolu, účelu (*ἔργου*); lidským dobrem pak je „*činnost duše z hlediska zdatnosti, a je-li zdatností více, tedy z hlediska nejlepší a nejdokonalejší*“.¹²⁹ Další výklad v *Etice Nikomachově* je výkladem o ctnostech, které naplňují život člověka blažeností. Zde není prostor pro výklad aristotelských ctností, a tak jen zbývá konstatovat, že měřítkem ctnosti je Aristotelovi střed, střednost.

Jednou z ctností, které Aristotelés rozlišuje, je spravedlnost.¹³⁰ Právě té se z jeho díla – vzhledem k tematice práce – budeme věnovat. „Spravedlností,“ říká Aristotelés, „*chtějí všichni nazývat takový stav, jímž jsou schopni spravedlivě jednat a jímž skutečně spravedlivě jednají a chtějí to, co jest spravedlivé*.“¹³¹ Jak si všímá Tomsa, tato definice říká, že spravedlnost je jak vlastností člověka, tak i normou, obecně platným zákonem.¹³² Na základě tohoto rozlišení pak lze u Aristotela pozorovat spravedlnost subjektivní a spravedlnost objektivní, spravedlnost ethickou a spravedlnost zákonnou. Zákonná spravedlnost znamená dbát zákonů a Aristotelés tuto spravedlnost chápe jako spravedlnost celou, neboť zákony pokrývají všechny ctnosti, vše, co lidem prospívá.¹³³ Za měřítko spravedlnosti tak Aristotelés považuje rovnost, která odpovídá střednosti mezi dvěma krajnostmi, a zákonnost. „*Určili jsme, že bezprávím jest to, co jest proti zákonu a co nešetří rovnosti, právem pak zákonnost a rovnost*.“¹³⁴ Protože však zákonná spravedlnost pojímá všechny ctnosti, Aristotelés se dále věnuje spravedlnosti částečné, ethické.¹³⁵

I její podstatou je rovnost, střed mezi dvěma krajnostmi. „*Rovnost však je dvojitá: jedna číselná, druhá dle hodnoty. Číselnou myslím totožnost a rovnost co do množství nebo velikos-*

¹²⁷ Aristotelés: *Etika Nikomachova* 1094a.

¹²⁸ Viz ibidem, 1095a.

¹²⁹ Ibidem, 1098a.

¹³⁰ V názvu tohoto oddílu je spravedlnost u Aristotela ztotožněna se zákonností. Důvody k tomuto označení vyplývají z textu oddílu, kde je řečeno, že Aristotelés chápe obecnou spravedlnost jako zákonnost; ta pak zahrnuje všechny ostatní ctnosti včetně spravedlnosti částečné. Spravedlnost mu tedy je ctností, a v rámci života jednotlivce je rovněž zdatností. K spravedlnosti jako zdatnosti u Aristotela viz Rezek, P.: *Spravedlnost jako zdatnost*. Praha, Oikoymenth 1996.

¹³¹ Aristotelés: *Etika Nikomachova* 1129a.

¹³² Viz Tomsa, B.: *Op. cit.*, s. 130.

¹³³ Viz Aristotelés: *Etika Nikomachova* 1129b.

¹³⁴ Ibidem, 1130b.

¹³⁵ Viz ibidem, 1130b., viz také Tomsa, B.: *Op. cit.*, s. 132.

ti, rovností dle hodnoty pak tu, která jest poměrná, a tak číselně převyšuje na př. trojka dvojku a dvojka jednotku, poměrně pak převyšuje čtverka dvojku a tato jednotku; obě totiž jsou polovinami.“¹³⁶ Na základě tohoto dělení rovnosti pak Aristotelés dělí spravedlnost na dokonalou a nedokonalou, kdy dokonalá spravedlnost bere ohled nejen na počet, velikost a množství, ale i na hodnotu předmětů a individuální vlastnosti stran. Naproti tomu nedokonalá spravedlnost toho hodnotové kritérium nemá.¹³⁷ Uvedené dělení má význam pro další rozdělení částečné, ethické spravedlnosti, dělení, které konečně je známo do dnešních dnů každému adeptu právnických studií: dělení na spravedlnost distributivní (rozdíleci) a komutativní (opravnou, diort-hotickou).^{138, 139}

Rozdíleci, distributivní spravedlnost se týká, jak napovídá její označení, rozdělování, a to především „*pocť nebo peněz anebo ostatních statků, které lze rozdělit účastníkům občanství*“.¹⁴⁰ Dá se tedy také říci, že se jedná především o veřejnoprávní poměry.¹⁴¹ Jejím měřítkem je rovnost, kterou Aristotelés chápe jako střed mezi nerovnostmi.¹⁴² Rovnost je poměrem, který vyžaduje nejméně dva členy; v právu pak se jedná o nejméně dvě věci a nejméně dvě osoby, mezi kterými má být nalezen střed, do vztahu tak vstupují čtyři členy.¹⁴³ Rovní lidé pak mají mít rovně, nerovní nerovně – obojí tak, rovnost i nerovnost, je zde spravedlivá. Zde vidíme, že v distributivní spravedlnosti přichází ke slovu hodnota jednotlivých lidí i jednotlivých věcí. „*Právo jest tedy jakousi úměrou*.“¹⁴⁴ Jak se má osoba A k osobě B, tak se má mít rozdělovaný předmět a k předmětu b. Tato spravedlnost je také nazývána geometrickou,¹⁴⁵ neboť se podle ní má celek k celku, jako člen ke členu. Tedy dvakrát větší zásluhy osoby A znamenají, že má dvakrát větší výhody, než osoba B. Principem této spravedlnosti je tedy vlastně zásluhovost, neboť „*má tedy každý ve státě obdržeti tolik práv, kolik mu dle jeho zásluh přísluší*“.¹⁴⁶

¹³⁶ Aristotelés: Politika 1301b. Praha, J. Otto c1895. Viz k tomu také Etika Nikomachova 1158b.

¹³⁷ Viz Tomsa, B.: Op. cit., s. 132.

¹³⁸ Viz Aristotelés: Etika Nikomachova 1130b – 1131a. Viz také Tomsa, B.: Op. cit., s. 133. K užívání tohoto Aristotelova dělení dnes viz také Gerloch, A.: Opus citatum, s. 254. Za klasický teorém považuje Aristotelovu spravedlnost také A. Krsková. Viz Krsková, A.: Op. cit., s. 68.

¹³⁹ K celkovému dělení Aristotelovy spravedlnosti viz Höffe, O.: Op. cit., s. 25, kde je uvedena přehledná tabulka.

¹⁴⁰ Aristotelés: Etika Nikomachova 1130b.

¹⁴¹ Viz Tomsa, B.: Op. cit., s. 133.

¹⁴² Aristotelés: Etika Nikomachova 1131a.

¹⁴³ Ibidem, 1131a.

¹⁴⁴ Ibidem, 1131a.

¹⁴⁵ Viz ibid., 1131b.

¹⁴⁶ Tomsa, B.: Op. cit., s. 134.

Druhým druhem ethické spravedlnosti je spravedlnost *diorthotická*, nebo také opravná, komutativní, která „bývá ve směnách dobrovolných i nedobrovolných.“¹⁴⁷ Zde se na hodnotu lidí nehledí, neboť nemá významu, poškodil-li zlý člověk dobrého či zlého člověka; úměra zde je aritmetická, účelem je, aby obě strany měly stejně.¹⁴⁸ Rozlišeny zde jsou směny dobrovolné a nedobrovolné. Zatímco dobrovolné směny jsou svým významem jasné, nedobrovolnými směny Aristotelés myslí především delikty. Při nedobrovolné směně, deliktu, dojde k tomu, že jedna osoba uškodí druhé (krádeží, ublížením na zdraví, pomluvou), v důsledku čehož mezi těmito osobami vznikne nerovnost. Soudce se pak pokouší tuto nespravedlivou nerovnost vyrovnat – například pokutou.¹⁴⁹ Nejedná se přitom o princip odvety, protože i zde se, alespoň omezené míře, bere zřetel na hodnotu lidí, totiž na vztah mezi škůdcem a poškozeným (například méně přísně bude potrestán otrok útočící na svobodného než svobodný útočící na svobodného.¹⁵⁰ Při dobrovolné směně, tedy vlastně obchodu, se bere ohled na hodnotu: nikoli však hodnotu lidí pocházející z ustanovení právního řádu, nýbrž na hodnotu předmětů vycházející z lidských potřeb.¹⁵¹ Švec tak, který potřebuje obilí, půjde za rolníkem a vymění s ním obilí za obuv podle toho, jak moc obilí potřebuje.¹⁵² „*Hodnota díla obuvníkovy má se k hodnotě díla rolníkova, jako se má potřeba rolníkova k potřebě obuvníkovy*,“¹⁵³ vyjadřuje tento vztah Tomsa. Aristotelés v souvislosti s dobrovolnou směnou poukazuje na užitečnost peněz.¹⁵⁴ Spravedlností je v tomto případě rovněž rovnost, neboť hodnota statků mezi osobami musí být vyrovnána. Pro doplnění výkladu o opravné a rozdělovací spravedlnosti lze konstatovat, že toto Aristotelovo rozlišení platí v zásadě dodnes.¹⁵⁵

Takto tedy Aristotelés rozděluje spravedlnost. Stejně jako Platón, i Aristotelés odlučuje spravedlnost od náboženství; jde ještě dále, neboť spravedlnost očišťuje ode všech metafysických předpokladů a odůvodnění.¹⁵⁶ Důležitý poznatek z jeho díla je, že dokonalou spravedlností mu je spravedlnost zákonná, a že tedy spravedlivé v nejširším slova smyslu mu je to, co je zákonné. Ve svém poměru k zákonům se tak podobá dosavadní řecké tradici. „*Protože to, co je stanovené zákonodárnou mocí, je zákonné a každé takové ustanovení nazýváme spravedlivým*.“¹⁵⁷ Je však třeba varovat před nesprávným hodnocením Aristotela

¹⁴⁷ Aristotelés: Etika Nikomachova 1131b.

¹⁴⁸ Viz Tomsa, B.: Op. cit., s. 134., Aristotelés: Etika Nikomachova 1132a.

¹⁴⁹ Viz ibidem, 1132a.

¹⁵⁰ Viz Tomsa, B.: Op. cit., s. 135.

¹⁵¹ Viz ibidem, s. 136.

¹⁵² Viz Aristotelés: Etika Nikomachova 1133a, b.

¹⁵³ Tomsa, B.: Op. cit., s. 136.

¹⁵⁴ Viz Aristotelés: Etika Nikomachova 1133b.

¹⁵⁵ Viz k tomu výklad v Gerloch, A.: Opus citatum, s. 254.

¹⁵⁶ Höffe, O.: Op. cit., s. 22.

¹⁵⁷ Rázková, R.: Opus citatum, s. 45.

a předčasnými odsudky, neboť je třeba mít neustále na paměti, že „*zákony pak mluví o všem, ježto hledí k tomu, co prospívá*.“¹⁵⁸ Aristotelés tak chápe zákon jako to pravidlo, které směřuje k prospěchu. Je pravda, že tento prospěch může a nemusí prospívat všem (např. může prospívat těm nejlepším), nicméně ve své podstatě směřuje k dobru, tedy k blaženosti, a obsahuje ctnosti. Zákon tak v posledku je založen na morálce (čemuž ostatně odpovídá Aristotelův výklad o ctnostech, který vychází z reálií doby a času, ve kterých žil). Zatímco však je více běžné, že právní řád je poměřován ethickými hodnotami stojícími vně tohoto právního řádu, Aristotelés vidí ethické hodnoty uvnitř právního řádu, který je spravedlivý nikoli tím, že se s nimi shoduje, ale tím, že je všechny pojímá. Aristotelés tak vyjadřuje, v určitém ohledu, ideální společnost, která nemá ethické hodnoty vně práva, neboť všechny se s ním shodují. Je to také pregnantní vyjádření toho, jak má stát a jeho právo vypadat – vždy směřovat ke spravedlnosti tím, že umožňují a naplňují mravní život občanů. Je nasnadě, že v zřízení, ve kterém jsou zákony odvozeny od vůle lidu, dochází k nejužšímu a nejlepšímu propojení morálky a práva, a tedy k největší spravedlnosti.

¹⁵⁸ Aristotelés: Etika Nikomachova 1129b.

III. Některé problémy vyplývající z formálně-logického a historického pohledu na fenomén spravedlnosti

Dosud provedený výklad nám dává poměrně ucelený přehled názorů na spravedlnost v řecké filosofii od mythu až po Aristotela. Jedná se o výměry někdy souhlasné, někdy protichůdné, často vycházející ze zcela odlišných posic jen aby dospěly ke stejnému závěru. Při bližším prozkoumání lze nalézt několik problematických výměrů, které stojí za to zpracovat podrobněji.

1. Spravedlnost podle některých sofistů jako právo silnějšího

Pravděpodobně nejvíce šokující výměr spravedlnosti podávají někteří sofisté: Kalliklés a Thrasymachos. Jejich these, že spravedlivé je to, co je silnějšímu prospěšné, i když jsou na první pohled podobné až shodné, přesto vykazují určité rozdíly. Je proto vhodné je probrat odděleně.

a) Kalliklés a přírodní spravedlnost

Kalliklés se domnívá, že zákony v obci dávají lidé slabí a množství.¹⁵⁹ Ti hledí ke svému prospěchu a zastrašují silné jedince, schopné mít více; určují, co je spravedlivé a spravedlivé. Toto Kalliklés odmítá a obrací se k přírodě: praví, že „*sama příroda ukazuje, že spravedливо, aby lepší měl více než horší a mocnější než méně mocný*“.¹⁶⁰ Tvrdí, že toto je vidět jak u lidí, tak u jiných tvorů; podle tohoto práva prý Xerxés vytáhl proti Helladě. Odkazuje se k Pindarovi, který dle něj činí nejvyšší hodnotou násilí, když zobrazuje Hérakleovu krádež krav.¹⁶¹ Kalliklés tak staví do protikladu zákon a přírodu, νόμος – φύσις. Je přitom i na ostatní sofisty radikální, když zákon nestaví jen do oposice, nýbrž jej rovnou odmítá jako lidskou perversi.¹⁶² Chválí lidské žádosti, kterým člověk musí sloužit a uspokojovat je; nesmí je krotit. Obecný lid pak toto prý není schopen, a ze studu tak brání těm, kteří toho schopni jsou, v dosažení cíle, nezkrocenost nazývají ošklivými slovy a snaží se ze silných udělat otroky.

¹⁵⁹ Viz Platón: Gorgiás 483b.

¹⁶⁰ Ibidem, 483d. Kallikleova posice může být ozvěnou k proslovu Athéňanů v Thúkydidových Dějinách: „*Nebudeme na vás působit dlouhými řečmi, které by už svou délkou byly podezřelé, řečmi vyšperkovanými krásnými slovy, jako že vládne po právu, protože jsme porazili Peršany (...). Žádáme, abyste vykonali to, co je podle správného názoru vašeho i našeho možné, protože jsme si jisti, že víte, že podle lidských úvah je právo uznáváno jen tenkrát, když jsou obě strany rovnocenné, kdežto kdo je mocný, dělá si, co může, a slabí ustoupí.*“ Thúkydídés: Dějiny peloponéské války V, 89. Praha, Odeon 1977, s. 349. Bývá také někdy považována za počátek úvah různých myslitelů hlásajících právo silnějšího, mj. Friedricha Nietzscheho.

¹⁶¹ Viz ibidem, 484b. Kallikleova interpretace Pindara je ovšem chybná. Jednak Pindaros zřejmě protiklad νόμος – φύσις neznal a ani znát nemohl, jednak Kalliklés Pindara v tomto směru zveličuje, konečně pak jeho interpretace Hérakleových motivů je zcela mylná a zavádějící – Héraklés neměl v úmyslu se krav zmocnit pro sebe a odehnal je pouze na Eurystheův příkaz. Viz k tomu Grote, D.: Callicles' Use of Pindar's Νόμος βασιλεύς: Gorgias 484B. In: The Classical Journal, Vol. 90 No. 1 (1994), s. 22. Dale Grote je asistujícím profesorem na UNC Charlotte v Severní Karolíně.

¹⁶² Viz ibidem, s. 22.

Uměřenost chápe jako něco ošklivého a domnívá se, že lidé by měli usilovat o prospěch svůj vlastní a svých přátel.¹⁶³ Odmítnutí pozitivního zákona a preference zákona přirozeného se zde dostává do zvláštní polohy: pozitivní právo je odmítáno pro svou degeneraci a chválen je přirozený zákon jako zákon silnějšího: „*v tomto ohledu byli sofisté cynicky upřímnými; neboť tak se to má dle nich s právem přirozeným; aby mocnější znásilňoval slabší, aby lepší ovládal ubožejší, aby urozenější mě více než špatný*“.¹⁶⁴

Tuto pozici lze snad pochopit při pohledu na její negaci: stav, kdy ubožejší znásilňují lepší, nezdá se být o nic lepší než stav první. Přirozené právo silnějšího Kalliklés přitom pozoruje v přírodě a dodává pro ně určité doklady; dá se konstatovat, že právo silnějšího je v souladu s přírodou, v souladu se spravedlností božskou i kosmickou. Ostatně mezi olympskými bohy je spravedlnost odvozena od Dia, nejmocnějšího boha, a v kosmickém řádu platí s železnou pravidelností, že větší síla překoná sílu menší. Kalliklés ovšem zapomíná na důležitou věc. Přijetím jeho these je zrušena lidská společnost, neboť není třeba; lidská společnost svým vznikem a účelem směřuje k uspořádání odlišnému od stavu přírody, k vyrovnání jeho nevýhod. Je-li ovšem společnost zrušena, je nadbytečné hovořit ještě o spravedlnosti. Kallikleova poloha je ovšem podnětná pro všechny, kteří hlásají přirozené právo; ti ji buď musejí přijmout (a pak zřejmě odmítnout přirozené právo), nebo se s ní přesvědčivým způsobem vyrovnat. Je také třeba dodat, že Kallikleova myšlenka neimplikuje nutně nějaký hrozný stav¹⁶⁵ či stav neustálého násilí a války. Pokud by lidé byli schopni přijmout svou roli a nechtěli by více, než nač jsou schopni dosáhnout (to je otázka antropologická – dějiny myšlení ukázaly, že lze argumentovat na obě strany), mohli by spolu žít podle zásad přirozené spravedlnosti a práva silnějšího bez větších obtíží; nabízí se dokonce úvaha označit takový stav za stav, ve kterém každý činí, řečeno s Platónem, to své.

b) Thrasymachos a jeho kritika pojmu spravedlnosti

Thrasymachova these je na první pohled té Kallikleově podobná: jak bylo ukázáno, v první knize *Ústavy* vtrhne do rozhovoru a praví, že „spravedlivé není nic jiného, než co jest silnějšímu prospěšné.“ Jeho společníci se ptají, co tím myslí; a vskutku, je třeba se, i s ohledem na jeho další upřesnění a výměry, ptát: co vlastně Thrasymachos říká? Vzpomínka na jeho výměry připomíná, že, spravedlivé dle něj je nejprve to, co je prospěšné silnějšímu, později to, co je prospěšné vládcům a konečně spravedlivé je cizí dobro, prospěch druhého. Tyto výměry vybízejí k celé řadě úvah. První z nich je, že Thrasymachos omezuje pojem

¹⁶³ Viz Platón: *Gorgiás* 491 – 492.

¹⁶⁴ Tomsa, B.: *Op. cit.*, s. 43.

¹⁶⁵ Na mysl zde nutně přichází o téměř dvě tisíciletí mladší koncept přirozeného stavu Thomase Hobbesa.

spravedlnosti jen na oblast politickou a oblast mravní, která jinak v řeckém myšlení měla velkou úlohu, ponechává stranou. To je pozoruhodné jednak z kontextu hlediska celé řecké filosofie, jednak z hlediska struktury dialogu *Ústava* jako takového.¹⁶⁶ Má to rovněž důsledek, který bude ještě ukázán.

Druhým problémem je charakteru epistemologického. Ukazuje jej Sókratés v reakci na Thrasymachův výměr. Spravedlivé je to, co je silnějšímu a vládnoucímu prospěšné. Ten nařizuje ovládaným, co mají dělat. Co když se ale vládce splete, a nařídí ovládaným něco, co mu neprospívá, ačkoli se domnívá, že mu to prospívá? Ovládaný se tak dostane do sporu, protože podle jednoho výměru musí činit to, co vládnoucímu prospívá, podle druhého výměru musí činit to, co vládnoucímu neprospívá, ale co vládnoucí nařídil. Tento rozpor přitom Thrasymachos nechce vyřešit tím, že ve skutečnosti je spravedlivé to, o čem se vládnoucí domnívá, že mu to prospívá.¹⁶⁷ Tvrdí naopak, že vládnutí je umění, a ten, kdo je plně ovládá, nechybuje, a jedině ten je vládnoucím v pravém slova smyslu.¹⁶⁸ Posice vládnoucího tak je Thrasymachem oslabena tím, že ten musí vědět, co je pro něj dobré. Vládcova neomylnost je zkoušena poslušností poddaných, jejíž zabezpečení je měřeno vládcovou neomylností.¹⁶⁹ Tato tautologie Thrasymacha vysvětluje. Vládce je vládcem jen potud, dokud ví, co je pro něj dobré. Když vládce přestane znát, co mu prospívá, jeho síla vládnout se zmenší, a takový vládce přestane být silnějším, přestane být vládcem.

Konečně poslední problém je komplexní a týká se struktury a zdánlivé nekonzistence Thrasymachových argumentů. Vidíme hned zpočátku, že Thrasymachos ztotožňuje silnějšího a vládnoucího. Tím se liší od Kallikleá, který se naopak domnívá, že vládnou slabí a silnějšímu se lépe daří dle zákona přírody. Nekonzistenci můžeme pozorovat při srovnání argumentů, že spravedlnost je prospěch silnějšího (vládnoucího) a spravedlnosti jako prospěchu jiného. Pokud bychom je totiž pojali současně, jsou pravdivé jen pro slabšího, pro kterého „silnější“ a „druhý“ jsou synonyma.¹⁷⁰ Pro silnějšího je „druhý“ logicky slabší, a tedy dochází ke sporu, protože spravedlivé by pro něj bylo jak konat ve prospěch sebe jakožto silnějšího, tak ve prospěch slabšího jakožto druhého. Tento rozpor je však jen zdánlivý a Thrasymachos jej zřejmě nezamýšlel. Jeho slova lze chápat tak, že vždy, když člověk jedná spravedlivě, jed-

¹⁶⁶ K tomu viz Nicholson, P. P.: Unravelling Thrasymachus Arguments in „The Republic“. In: *Phronesis*, 19 (3) 1974, s. 212.

¹⁶⁷ Viz Platón: *Ústava* 340b.

¹⁶⁸ Viz ibidem, 340 d, e.

¹⁶⁹ Viz Harlap, S.: Thrasymachus's justice. In: *Political theory* 7 (3) 1979, s. 362. Shmuel Harlap je vlastníkem společnosti Colmobil, jednoho z izraelských lídrů v oblasti importu a distribuce automobilů. Je doktorem filosofie a odborníkem na Platóna.

¹⁷⁰ Viz Nicholson, P. P.: Opus citatum, s. 212.

ná ve prospěch druhého. Ten druhý pak je silnější; přiměl slabšího, aby jednal v jeho prospěch. Silnější, vládnoucí, pak spravedlivě nejedná; jakožto vládce, který dává zákony, je zcela mimo pojmy spravedlnosti a nespravedlnosti. Thrasymachos toto dokládá, když ukazuje, kterak silnější ve vztahu ke slabším jedná nespravedlivě;¹⁷¹ ostatně říká, že nespravedlnost je pro vlastní prospěch vždy lepší, než spravedlnost. Že se vládnoucí nechová k ovládaným spravedlivě, pro tento výměr nevádí; jak bylo řečeno, Thrasymachos se omezuje pouze na oblast politickou, a mravní důsledky nespravedlnosti, kterými by někteří řečtí myslitelé mohli argumentovat, nevidí a neuznává. Konečně je třeba si uvědomit, že Thrasymachos v žádném případě nepodává mravní návod; slovy právní teorie nehovoří, tak jako Kalliklés, *de lege ferenda*, nýbrž popisuje stav, jaký dle jeho názoru je, tedy *de lege lata*. Na příkladech ukazuje, že nespravedlivý se má vždy lépe, než spravedlivý, jehož osudem je sloužit silnějším, než je on sám.

Ukazuje se tedy, že Thrasymachos spojuje spravedlnost s právem a zákony, ještě silněji pak s vládnoucí mocí. Toto není v řeckém myšlení nijak neobvyklé.¹⁷² Je-li pak jeho výměr spravedlnosti zkoumán tímto prismatem, zdá se, že jeho tón je k tomuto stavu kritický. Thrasymachos se stává kritikem právního zřízení, ve kterém silnější ovládají a vykořisťují slabší, a které silnější sami označili za spravedlivé; Thrasymachos tak je ve vlastním slova smyslu kritikem konceptu spravedlnosti jako takové. Na této kritice ostatně není nic zvláštního; mnoho sofistů, mezi nimi i Thrasymachos, nebylo občany Athén. Neměli tak plný katalog práv, jaký měli plnohodnotní občané, a pociťovali dopady práva a spravedlnosti obce citelněji. Nelze také opomenout fakt, že sofisté ve velké míře cestovali a viděli tak množství obcí s množstvím zákonů, viděli také, že tyto jsou vždy ve prospěch vládnoucí třídy. I Thrasymachovou kritikou se tak začaly psát dějiny filosofie práva.

2. Vládnoucí moc jako původce spravedlnosti?

Dosud prozkoumané řecké myšlenky o spravedlnosti ukazují, že výměrů spravedlnosti lze podat nepřeborně. Někteří spravedlnost chápou jako princip, který vládne celému světu, další ji chápou jako mravní ctnost, ještě jiní ji chápou jako politickou kategorii, konečně jsou i tací, kteří ji chápou ve všech těchto smyslech. Jsou však slova, která se v souvislosti se spravedlností objevují častěji než jiná. Při zkoumání některých těchto určení je třeba začít tam, kde bylo skončeno: u sofisty Thrasymacha. Thrasymachos ztotožňuje spravedlnost se zákoností; spravedlivé je to, co je podle zákonů. Stranou necht' je ponechán fakt, že jeho vystou-

¹⁷¹ Viz Platón: Ústava 344 a – c.

¹⁷² Viz již výklad o mythologických představách o spravedlnosti na straně 12 této práce.

pení lze pojímat jako kritiku tohoto stavu a zaměříme se na to, je-li takové spojení plausibilní a možné.

Spravedlnost je se zákonem spojena již v řecké mythologii. Úvahám přírodních filosofů o spravedlnosti je společné, že na spravedlnost pohlíží z hlediska kosmického. Považují ji pak za princip, kterým se *kosmos* řídí; v tomto smyslu však bývá spíše než slova zákon užíváno slova řád. Různí myslitelé pak toto určení naplňují konkrétními představami o principech a vlastnostech tohoto řádu. Po přírodních filosofech přicházejí ke slovu sofisté. Z nich zkoumaný Thrasymachos spravedlnost a zákonnost ztotožňuje. Mezi svými kolegy učiteli je však spíše osamocen; Kalliklés, ač rovněž hlásá právo silnějšího, hledá tento řád v přírodě a lidský zákon odmítá. Lidské zákony odmítá i Hippiás či Alkidámas. Prótagorás spravedlnost řadí mezi ctnosti a lidem se jí dle jeho názoru dostalo od Dia. Gorgiás pak jakýkoli rozdíl mezi spravedlností a nespravedlností popírá; lze však pravděpodobně říci, že názorem, že spravedlivé je to, o čem řečník přesvědčí posluchače, se alespoň vzdáleně blíží Thrasymachovi či Kallikleovi; silnějším by v tomto případě byl zdatnější řečník. S Thrasymachem souhlasné stanovisko předkládá Glaukón, když ukazuje, že spravedlivě se lidé chovají jen z donucení; z toho implicitně vyplývá potřeba donucujícího zákona, a dá se tak o jeho výměru uvažovat jako o legalistickém. Protivník Sofistů, Sókratés, spravedlnost se zákonností spojuje; neuvažuje přitom jen o zákonech bohů, nýbrž s ní spojuje i zákony lidské. Je však třeba podotknout, že i lidské zákony vždy považuje za produkt, odraz božského intelektu, ze kterého vždy, kromě samotné odpovědnosti vůči obci, je čerpána jejich závaznost. Platónova spravedlnost je v ideální obci vyjadřována bez pomoci zákonů. V *Ústavě* je spravedlnost vůlí filosofa – vládce, a je formována ideou dobra a ideou spravedlnosti. V *Zákonech* je již spravedlnost spojena se zákony. Se zákony konečně spojuje spravedlnost i Aristotelés. U něj je však třeba připomenout, že zákony chápe specificky jako něco, co prospívá; v ideálním státě pak zákony prospívají všem. To ovšem nevylučuje, že v např. aristokratické obci zákony prospívají jen šlechtě.

Z této rekapitulace je zřejmé, že spojování spravedlnosti s lidským zákonem se objevuje záhy poté, co filosofie učinila obrat k člověku a i spravedlnost začala být vztahována k lidským poměrům. Tento vývoj ovšem není nelogický, neboť i v předchozích, metafysických úvahách, byla spravedlnost ztotožňována s řádem a zákonem. Závěr, že spravedlnost je chápána především jako zákon, lze hájit především, když si odmyslíme mravní rozměr, který spravedlnosti někteří dávali. Tento mravní rozměr měl v Řecku obrovský význam, jistě je nikoli nevýznamnou součástí řeckého dědictví a je jedním z důvodů, proč řecké myšlení

o spravedlnosti ve svém celku nelze označit za pozitivistické, nicméně jej zároveň nelze probírat v práci především právní a právně-filosofické. Z hlediska dalšího zkoumání zůstává důležitým faktem, že u většiny autorů zůstává základní struktura spravedlnosti i po odmyšlení mravního prvku nezměněna.

Zkoumání po řeckém pojmu spravedlnosti, jak název podkapitoly naznačuje, však pokračuje ještě dále. Nyní, když je ukázáno, že spravedlnost Řekové spojovali se zákonem, se objevuje otázka, lze-li spravedlnost spojit s vládnoucí mocí. I v této úvaze je klíčovým myslitelem Thrasymachos, který spravedlnost s prospěchem vládnoucího, a tedy s vládnoucí mocí, spojuje explicitně. Explicitně je také s vládnoucí mocí spojena v mythologii, když je *Diké*, bohyně spravedlnosti, chápána jako dcera nejvyššího boha Dia. U ostatních myslitelů se toto spojení objevuje víceméně s opuštěním metafysické představy spravedlnosti, a to snad častěji, než spojení spravedlnosti se zákonem. Tak Prótagorás, který spravedlnost chápe jako ctnost, ji popisuje jako dar od Dia. Thrasymachos pak a Glaukón ji spojují s lidskými vládci. Ostatní sofisté pak toto spojení, stejně jako u zákona, nečiní. Je však třeba podotknout, že zákon s vládnoucí mocí ztotožňují a spravedlnost v tomto vztahu nevidí jen proto, že považují zákony za nespravedlivé. Sókratés zřetelně akcentuje zákon. Když však zastává názor, že spravedlivé je dodržovat zákony obce bez ohledu na jejich obsah, vyplývá z toho, že i on spravedlnost spojuje s vládnoucí mocí, když už ji přímo nechápe jako její produkt. U Platóna pak je spravedlnost také spojena s vládnoucí mocí. Tato moc je specifická: vykonávají ji filosofové, kteří nahlíží ideu dobra. Jsou to však oni, kteří na základě této ideje řídí obec a kteří tuto ideu, stejně jako ideu spravedlnosti, vykládají. K jejímu zabezpečení pak mají k dispozici třídu bojovníků. Aristotelés, když ztotožňuje spravedlnost se zákonností, opět ji tak vztahuje k vládnoucí moci, bez ohledu na korektiv daný úvahou o nejlepší obci. Dá se tedy konstatovat, že spravedlnost je v řeckém myšlení spjata s vládnoucí mocí ještě více, než se zákonem.

V dosud ukázaných úvahách se zřetelně objevuje ještě jeden prvek, se kterým lze spravedlnost spojovat: tím prvkem je stát, respektive obec, *polis*. Neboť jsou to její zákony, které je spravedlivé dodržovat, jsou to její vládci, kteří určují, jaké zákony a jaká pravidla mají platit, jaká pravidla jsou spravedlivá.

3. Spravedlnost jako mravnost

Jak bylo ukázáno, spravedlnost je spojena se státem, společností, právem, zákonem, prospěchem silnějšího. Nyní je třeba ukázat, že je stejnou měrou a v posledku spojena s mravností: totiž že jest kategorií mravní a morální. Slova spravedlnost a spravedlivé je již v řecké filosofii užíváno jako adjektiv. Těmi je hodnoceno určité jednání, určité pravidlo

a zákon či celý právní řád. U žádného z probraných filosofů přitom neznamena nic jiného, než vyjádření vztahu tohoto jednání, zákona či právního řádu k mravu či morálce. Tak nejdříve je jako spravedlivé hodnoceno to, co odpovídá kosmickému řádu, později to, co odpovídá nařízením bohů případně abstraktnímu principu spravedlnosti a dobra, konečně pak to, co odpovídá mravnímu cítění jednotlivců a morálnímu cítění dané společnosti, případně rovnou to, co odpovídá zákonům obce. Když je přitom spravedlnost chápána jako soulad se zákony, je zde pořád odkaz k mravní hodnotě, ať už v Sókratově podání, kdy zákon obce je vždy nějakým způsobem odvozen od zákonů bohů, nebo v podání Aristotelově, kdy účelem obce je vést občany k blaženosti a tedy k dobrému životu, a tedy i zákony mají být kladeny s tímto účelem. Jestliže tedy vývoj představ spravedlnosti v antickém Řecku směřuje k představě, že spravedlivé je to, co je zákonné, přičemž zákonné je to, co určí silnější, neznamena to nic jiného, že spravedlivé je to, co je morální, bez ohledu na konkrétní obsah mravu a morálky podle jednotlivých nauk. Tento vývoj jde ruku v ruce s vývojem morálky jako takové, která byla nejprve odvozována od kosmického řádu a od bohů, dokud ji sofisté nesnesli mezi lidi, když stanovili, že měřítkem všeho je člověk.

Jak může být tento závěr překvapivý, tak se může na první pohled zdát banální. Od vznešené ideje spravedlnosti představené v Platónově *Ústavě* jsme se dostali k výměru, který se může zdát prázdný, protože se odkazuje na další kategorii. Přesto lze k tomuto závěru dospět abstrakcí z nauk jednotlivých, jinak často zásadně protikladných nauk. Zjištění, že spravedlnost odpovídá morálce, také otevírá dveře procesu, který lze pozorovat již v antickém Řecku, totiž demokracii. Demokratické rozhodování o pravidlech společnosti totiž odpovídá procesu vzniku morálních pravidel ve společnosti, a ačkoli tak nemusí vždy být v souladu s mravním názorem či cítěním jednotlivce, nejlépe odráží mravní cítění většiny z nich a tedy nejlépe odráží morálku společnosti. Dá se tak konstatovat, že je nejvíce spravedlivé.

B PARS SPECIALIS

IV. Fenomén spravedlnosti v soudobém právně-filosofickém myšlení

Od Aristotela je nyní učiněn posun bezmála o dvě tisíciletí. Fenomén spravedlnosti od té doby urazil dlouhou a fascinující cestu. Bohužel není v možnostech této práce tuto cestu sledovat nebo i jen ve stručnosti vyložit; to ostatně není ani jejím cílem. V následující kapitole budou představeny hlavní myšlenkové směry a hlavní koncepce spravedlnosti doby po druhé světové válce; bude také prozkoumáno, nakolik traktované výměry z antického Řecka korespondují s těmi soudobými – jinými slovy bude zkoumáno, nakolik si fenomén spravedlnosti podržel svůj řecký charakter.

1. Gustav Radbruch a jeho formule

Gustav Radbruch je považován za jednoho z nejvýznamnějších německých právníků a právních filosofů Německa dvacátého století.¹⁷³ Ve svém myšlení zaznamenal určitý vývoj: před druhou světovou válkou byl přesvědčeným pozitivistou. Zastával názor, že soudce musí realizovat vůli zákona a obětovat mu vlastní právní cit pro spravedlnost; nesmí nikdy opustit zákon pro zmatení vlastním právním citem.¹⁷⁴ Toto své stanovisko však po zkušenosti s druhou světovou válkou přehodnotil a formuloval t. zv. Radbruchovu formuli, kterou se stal všeobecně známým.

Spravedlnost chápal jako právní ideu, ze které lze sice vyvinout pojem práva, není však k tomuto cíli dostatečnou. Druhou ideou, která je potřebná k získání obsahu práva, je účelnost.¹⁷⁵ Jako i další ve dvacátém století se domnívá, že spravedlnost spočívá v rovnosti; spravedlnost dle něj vyžaduje, „aby se se stejnými nakládalo shodně, s odlišnými dle míry jejich různosti odlišně“.¹⁷⁶ Uvědomuje si však, že toto pravidlo samo o sobě není nic jiného, než prázdná formule. Svůj obsah získává právě účelností. Účel práva pak spojuje s účelem státu,¹⁷⁷ tyto fenomény tak vyplňují pojem spravedlnosti. Otázka po účelu práva vede k otázce po tom, které z hodnot přisoudíme absolutní hodnotu; k ní pak má veškeré právo směřovat. Dle Radbrucha existují jen tři takové absolutní hodnoty: jednotlivé lidské osoby, lidské celky a lidská díla.¹⁷⁸ Mezi těmito hodnotami existuje určité napětí, často stojí v protikladu. Je tedy nutné některou z nich zvolit.

¹⁷³ Viz Kubů, L. a kol.: Dějiny právní filozofie. Olomouc, Univerzita Palackého 2002, s. 111.

¹⁷⁴ Viz ibidem, s. 111.

¹⁷⁵ Viz Radbruch, G.: Účel práva. In: O napětí mezi účely práva. Praha, Wolters Kluwer 2012, s. 61, 62.

¹⁷⁶ Ibidem, s. 61.

¹⁷⁷ Viz ibidem, s. 62.

¹⁷⁸ Viz ibid., s. 63.

Ve své eseji *Pět minut právní filosofie* Radbruch konstatuje, že „právo je vůlí ke spravedlnosti“.¹⁷⁹ Od původního výměru spravedlnosti, že ta znamená měřit všem stejným měrem, dochází k určitému posunu: spravedlnost je spojována s lidskými právy.¹⁸⁰ Existují-li zákony, které např. přirozená práva člověka porušují, postrádají – a zde se objevuje zárodek slavné formule – tyto zákony svou platnost a lidé je nemusejí poslouchat a i právníci musejí hledat odvahu k odepření právního charakteru těchto zákonů.¹⁸¹ Je to však až slavná esej *Zákonné neprávo a nadzákonné právo*, ve které dochází k rozvinutí slavného konceptu. Radbruch zde nejprve cituje závěry různých právníků vyslovené během trestních procesů po druhé světové válce, ze kterých lze pro příklad uvést názor generálního prokurátora spolkové republiky Sasko J. U. Schoedera, který říká, že „zákonodárství nacionálněsocialistického stranického státu, na jehož základě byly vydávány rozsudky smrti jako ty uváděné, postrádá jakoukoli právní platnost“.¹⁸² Na tomto a dalších příkladech ukazuje, že je veden boj proti pozitivismu. Jako kladnou hodnotu pozitivismu za každé situace vidí, že pozitivní právo zaručuje právní jistotu, která je jednou z hodnot, kterou má právo zajišťovat.¹⁸³ Nikoli však hodnotou jedinou: dalšími jsou spravedlnost a účelnost. Právní jistota je dle Radbrucha součástí požadavku spravedlnosti. Pokud tedy dojde k rozporu mezi obsahově vadným, avšak pozitivním právem, a spravedlivým, nikoli však v zákoně napsaným právem, „jde ve skutečnosti o konflikt spravedlnosti se sebou samotnou, totiž konflikt mezi zdánlivou a skutečnou spravedlností“.¹⁸⁴ Z řečeného vyplývá, že právní jistota je jen jednou součástí spravedlnosti, právní jistota pro kladné hodnocení pozitivního práva nestačí. Je rovněž nutné, aby právo zachovávalo spravedlnost, tedy aby měřilo všem stejnou měrou, a aby se vztahovalo ke svému účelu, který zde Radbruch již zřetelně vidí v lidských právech. V řešení tohoto konfliktu Radbruch konečně formuluje svou slavnou formuli: „Konflikt mezi spravedlností a právní jistotou lze patrně řešit jen tak, že pozitivní právo, zajišťované předpisy a mocí, má přednost i tehdy, když je obsahově nespravedlivé a neúčelné, to ovšem vyjma případu, kdy rozpor mezi pozitivním zákonem a spravedlností dosáhne tak nesnesitelné míry, že zákon jako ‚nepatřičné právo‘ (*unrichtiges Recht*) musí spravedlnosti ustoupit.“¹⁸⁵ Vidíme tedy, že Radbruchova formule je jakousi *ultima ratio*, kdy jen při tom největším porušení spravedlnosti lze odmítnout pozitivní

¹⁷⁹ Radbruch, G.: *Pět minut právní filosofie*. In: Radbruch, G.: *Opus citatum*, s. 117.

¹⁸⁰ Viz *ibidem*, s. 117.

¹⁸¹ Viz *ibidem*, s. 117.

¹⁸² Radbruch, G.: *Zákonné neprávo a nadzákonné právo*. In.: Radbruch, G.: *Opus citatum*, s. 126.

¹⁸³ Viz *ibidem*, s. 129.

¹⁸⁴ *Ibidem*, s. 130.

¹⁸⁵ *Ibid.*, s. 130.

právo. Toto porušení lze spatřovat především v porušení požadavku rovnosti, který je spravedlnosti imanentní¹⁸⁶ a požadavku účelnosti práva.

Uvedená konstrukce bohužel neříká, jak výrazně musí být právo nespravedlivé, ani kdo o tom, že takový stav nastal, rozhodne. Radbruch diskutuje případ národněsocialistického Německa, jehož bezprávnost a nespravedlivost skutečně je zjevná pro mnohé, nicméně lze konstatovat, že rozhodně není zjevná pro všechny. Radbruch spojuje spravedlnost a účel práva s ethickými hodnotami,¹⁸⁷ což vede úvahu k mravům jednotlivce a morálce společnosti. I v případě nacistického Německa se lze domnívat, že tehdejší právo bylo v souladu s mravem a morálkou alespoň určité části společnosti. Naopak soudní procesy po skončení druhé světové války byly vedeny, stejně jako Radbruchova formule, morálkou odlišnou, morálkou někoho jiného. Jasně se zde ukazuje to, co kritizoval Platónův Thrasymachos: totiž že spravedlnost je právem a prospěchem silnějšího. Záměrem autora nyní není obhajovat nacistický režim, nýbrž vznést otázku, je-li Radbruchova formule vhodným konceptem a lze-li na něm stavět výměr spravedlnosti. Radbruch jí dal obsah lidských práv, což je obsah, na kterém panuje určitý konsensus. Radbruch však, ačkoli konstatuje, že spravedlnost pramení z ethických hodnot, nevšímá si, že lidská práva nejsou obsahem universálním, že tuto universalitu jim připisují jejich obhájci. Žádná společenská morálka však nemůže být universální, naopak vždy platí jen pro danou společnost za daných okolností. Důsledkem Radbruchovy formule je, že lze zrušit jakékoli právo, které odporuje morálce. To je na jednu stranu závěr, který v zásadě odpovídá v této práci zjištěnému fenoménu spravedlnosti, na druhou stranu Radbruch tento závěr rozšiřuje: zrušit lze právo, které neodpovídá chápání spravedlnosti jiného, než samotné společnosti. Konečně pak říká, že právo takto může rušit (nebo neaplikovat) soudce, který se rozhoduje libovolně, což je závěr příliš absurdní (a zřejmě nikoli chtěný a předpokládaný), než aby jej šlo přijmout.

Přes uvedené obtíže je třeba zdůraznit přínos, který Radbruch znamenal. Jeho nauka znamená určité vzkříšení nauky přirozeného práva. Správně spojuje spravedlnost s mravností a morálkou, s etickými hodnotami, při řečeném však nezapomíná na nutné spojení spravedlnosti a psaného, pozitivního práva. Prolomení právní jistoty, které Radbruch v souvislosti s vyrovnáním se s nacistickými zločiny prosazoval, lze přičítat čerstvosti ran mrtvým režimem způsobených. Z hlediska řešení dané problematiky se nabízí úvaha (dnes už jen ryze theoretická), jestli by z hlediska zachování právní spravedlnosti nebylo vhodnější na základě

¹⁸⁶ Viz ibid., s. 131.

¹⁸⁷ Viz Radbruch, G.: Účel práva. In: Radbruch, G.: Op. cit., s. 62, 63.

ethických hodnot daný režim odsoudit jako morálně nespravedlivý, morálně jej odsoudit, rehabilitovat takto nespravedlivě odsouzené a podobně, nevynášet však (trestně)právní soudy u těch, kteří se mravně a morálně provinili.

2. Hans Kelsen a jeho nihilismus stran spravedlnosti

Hans Kelsen, pražský rodák, je pozitivista a otec ryzí nauky právní. „*Ryzí nauka právní chce oprostit právní vědu od všech prvků, které jsou cizí jejímu předmětu.*“¹⁸⁸ Toto očistění má být důkladné; jedním z prvků, kterých má být právní nauka zbavena, jsou relikty animismu. Takovým reliktem je dle Kelsena dualita práva a státu.¹⁸⁹ Kelsen tuto dualitu popírá. Když zkoumá stát a právo, dochází k závěru, že stát je, jako každé společenství, tvořen určitým řádem – stát je tvořen právním řádem.¹⁹⁰ To dovozuje mimo jiné z toho, že každý akt státu je ve skutečnosti aktem nějakého jednotlivce, který se děje podle určitého pravidla, a má tak důsledky pro stát; může pro něj mít důsledky jen tehdy, když se děje podle práva.¹⁹¹ Závěrem Kelsenovi je, že stát je relativně centralizovaný právní řád.¹⁹²

Positivistickým prismalem Kelsen zkoumá i problém spravedlnosti. Říká, že spravedlivé a nespravedlivé nemůže být rozhodnuto v rámci zkoumání pozitivního práva; zřetelně odlišuje právo a spravedlnost.¹⁹³ V tomto rozlišení pak spravedlnost je modelem pro tvorbu dobrého práva a kritériem pro rozlišení dobrého a špatného práva.¹⁹⁴ Dá se tak konstatovat, že poznání o spravedlnosti, je-li vůbec možné, není předmětem práva a právní nauky; může být předmětem sociologie, filosofie, metafysiky apod. Kelsen si nicméně všímá, že existují tendence spojovat právo a spravedlnost a používat termín „právo“ ve smyslu „spravedlivé právo“. V takovém případě je však každé pozitivní právo bráno jako spravedlivé a ten, kdo nějaké konkrétní právo považuje za nespravedlivé, to musí prokázat. Kelsen se pak domnívá, že to není možné, neboť neexistuje žádné objektivní měřítko spravedlnosti, a terminologické spojení práva a spravedlnosti tak není nic jiného, než neoprávněné ospravedlnění jakéhokoli pozitivního práva.¹⁹⁵ Objektivní měřítko spravedlnosti pak ani být nemůže, neboť tato měřítka

¹⁸⁸ Kubů, L. a kol.: Opus citatum, s. 93.

¹⁸⁹ Viz Kelsen, H.: Law, State and Justice in the Pure Theory of Law. Yale, Yale Law Journal, Vol. 57 No. 3, 1947, s. 377.

¹⁹⁰ Viz ibidem, s. 380.

¹⁹¹ Viz ibidem, s. 381.

¹⁹² Viz ibid., s. 382.

¹⁹³ Viz ibid., s. 383.

¹⁹⁴ Viz ibid., s. 383.

¹⁹⁵ Viz ibid., s. 384.

jsou založena na kladení hodnoty určitým statkům a každý člověk tuto hodnotu cítí jinak. Protože se pak lidé liší ve svých pocitech, liší se i ve svých ideách spravedlnosti.¹⁹⁶

Spravedlnosti se Kelsen věnuje v samostatném spise *Was ist Gerechtigkeit?*. V tom spravedlnost považuje v první řadě za možnou, nikoli však nutnou vlastnost společností.¹⁹⁷ Být spravedlivý znamená dodržovat řád, který je za spravedlivý považován. Co to ale znamená? Kelsen si všímá, že hledání spravedlnosti je shodné s hledáním lidského štěstí. „*Gerechtigkeit ist gesellschaftliches Glück, ist das Glück, das eine gesellschaftliche Ordnung garantiert.*“¹⁹⁸ Toto štěstí však nemůže být štěstím jednotlivce, neboť ta jsou často v rozporu. To je vidět na příkladech, kdy je třeba učinit volbu mezi dvěma možnostmi, kdy každá z nich přivodí jedné osobě štěstí, druhé neštěstí; není přitom žádný další racionální důvod, jak rozhodnout.¹⁹⁹ Štěstím je tedy v tomto kontextu třeba myslet pouze štěstí objektivní – kolektivní; takové štěstí je dle Kelsena vždy stanoveno a uznáno zákonodárnou autoritou a obsahuje určitý katalog jednotlivých statků.²⁰⁰ Spravedlnost je také často spojována se svobodou. Objevuje se tak zde vícero hodnot, kterými lze spravedlnost poměřovat. Vzniká však otázka hodnoty těchto hodnot a jejich uspořádání. Která hodnota stojí výše? Kelsen dochází k závěru, že hodnota je pojem subjektivní a relativní. To dokazuje na množství příkladů, kdy proti sobě staví různé hodnoty: jednotlivec proti národu,²⁰¹ život proti svobodě,²⁰² osobní svobodu proti hospodářské jistotě,²⁰³ pravdomluvnost proti lidskosti,²⁰⁴ pravdu nebo spravedlnost,²⁰⁵ spiritualismus proti materialismu a liberalismus proti socialismu.²⁰⁶

Spravedlnost lze také chápat jako způsob ospravedlnění lidského chování. Lidé se dle Kelsena liší od zvířete především v tom, že mají svědomí; i když pak konají podobné činy, jako zvíře, na rozdíl od zvířete potřebují pro tyto své činy ospravedlnění.²⁰⁷ Toto ospravedlnění je činěno pomocí rozumu a je vedeno úvahou, že účel svěť prostředky.²⁰⁸ Každý účel však může být prostředkem jinému cíli, dokud není nalezen konečný účel, konečný cíl. Ten pak může ospravedlnit vše ostatní a stává se tak principem spravedlnosti. Kelsen nicméně

¹⁹⁶ Viz ibid., s. 384.

¹⁹⁷ Viz Kelsen, H.: *Was ist Gerechtigkeit?* Stuttgart, Reclam 2000, s. 11.

¹⁹⁸ Ibidem, s. 11. „Spravedlnost je společenské štěstí, je štěstím, které garantuje společenský řád.“ Přel. autor.

¹⁹⁹ Pro tyto příklady Viz ibidem, s. 12.

²⁰⁰ Viz ibid., s. 14.

²⁰¹ Viz ibid., s. 16.

²⁰² Viz ibid., s. 17. Vzhledem k životu vězně v koncentračním táboru a otázce, zda má spáchat sebevraždu.

²⁰³ Viz ibid., s. 17.

²⁰⁴ Viz ibid., s. 18. Má lékař sdělit pacientovi nemilosrdnou diagnózu či jej má držet v klidu a lhát mu?

²⁰⁵ Viz ibid., s. 18. Odkaz k Platónově thési, že spravedlivý vládce ve spravedlivé obci má občas užít lež, a to ve prospěch spravedlnosti. Srov. Platón: *Ústava* 414 e, *Zákony* 662b.

²⁰⁶ Kelsen, H.: *Opus citatum*, s. 20.

²⁰⁷ Ibidem, s. 23.

²⁰⁸ Ibidem, s. 23.

tvrdí, že tento konečný účel je nakonec také podmíněn tím, jakou hodnotu jsme položili nejvyšše, a je tak podmíněný, relativní, nikoli absolutní.²⁰⁹ Takto relativní je i ospravedlnění pomocí rozumu; Kelsen tak dochází k závěru, že v posledku se každé ospravedlnění musí odkázat na transcendentní výměru spravedlnosti, na boha či jinou metafysickou entitu; v tu musí člověk věřit – jedná se o otázku víry, nikoli racionálního poznání. Z řečeného pak je učiněn závěr, že veškeré dosavadní teorie spravedlnosti jsou buď nábožensko-religionistické, nebo pseudo-racionální.²¹⁰ Jednotlivé teorie následně rozebírá a podrobuje kritice; žádná dle jeho názoru není dostatečná. Tak kritizuje Platóna, Kanta, Aristotela i teorie přirozeného práva. Za zmínku v této práci stojí jeho vyrovnání se s výměry spravedlnosti, které někdy bývají používány: označuje je za bezobsažné.

První z nich je: každému to, co mu náleží (*suum cuique*). Problém tohoto výměru je, že neurčuje, co komu náleží, co je to „své“ – uvedený výměr tak může platit v jakékoli společnosti bez ohledu na to, jaká pravidla určí.²¹¹ Podobně odmítá princip odplaty – odplatit dobro dobrem a zlo zlem. Dobro a zlo pro společnost totiž opět určují pozitivní zákony. Princip odplaty navíc neříká nic jiného, než to, že co zákon považuje za zlo, je následováno právní sankcí; každé pozitivní právo tak tento princip splňuje; a na skutečnou otázku po spravedlnosti, totiž jestli to, co zákon za zlé označuje, je skutečně zlé (a naopak), tento princip odpověď nedává.²¹² Třetí „bezobsažný“ výměr je spravedlnost jako rovnost. I zde je problém, že tento výměr nedává návod, jak rovnost pojímat. Lidé jsou zjevně v mnoha ohledech nerovni a sotva lze nalézt dva lidi, kteří by byli zcela stejní. Je pak na vykládajícím, na které aspekty bere ohled a na které nikoli. Tak nevěřící řekne, že rozdíly v náboženství jsou irelevantní, naopak věřící člověk je za relevantní bude považovat. Co je tedy rovné? Na to tento princip dle Kelsena neodpovídá.²¹³ Obdobně to je s principem, že spravedlivá je rovnost před zákonem; tento výměr totiž neříká nic jiného, než že se zákon uplatní na všechny stejně bez ohledu na to, co onen zákon říká; připustí-li tedy zákon nerovnost, vykonavatel zákona zachová princip rovnosti před zákonem, i když v důsledku jeho výkonu vznikne nerovnost.²¹⁴ Odmítnut je i princip komunistické nerovnosti, který selhává opět v tom, že lidé jsou si nerovni, každý je schopen vykonat jiné množství práce, a rovné rozdělení výnosu se tak stává nerovným.²¹⁵ Naposledy je odmítnuto tak zvané zlaté pravidlo: čín jinému to, co chceš, aby činil on tobě

²⁰⁹ Ibid., s. 25.

²¹⁰ Ibid., s. 27.

²¹¹ Ibid., s. 32.

²¹² Ibid., s. 33.

²¹³ Ibid., s. 35.

²¹⁴ Ibid., s. 36.

²¹⁵ Ibid., s. 36, 37.

(a naopak: nečin, co nechceš, aby bylo činěno tobě). Takové pravidlo dospěje k absurdním výsledkům, dotýká-li se někoho, kdo je poruší. Protože nikdo nechce být potrestán (nechce utrpět újmu), nemůže potrestat narušitele (způsobit mu újmu). Narušitel práva tak zůstane nepotrestán (a zlaté pravidlo mu tak, *de facto*, umožní činit, co chce, neboť ví, že mu nehrozí sankce).²¹⁶ Kromě toho každý jednotlivec chce a nechce něco jiného; na subjektivních pocitech pak nemůže stát společnost. Učiníme-li pravidlo objektivním, neříká nám již, jaký je tedy dovolený způsob jednání. I tento výměr je tedy dle Kelsena prázdný.²¹⁷

Poučením z tohoto spravedlnost poněkud kriticky nahlízejícího výkladu jest, že „*spravedlnost (podle ryzí nauky právní) je iracionální ideál. A jakkoli je snad nepostradatelný pro lidské chtění a jednání, lidskému poznání zůstává nepřístupný.*“²¹⁸ Na tomto podkladu lze konstatovat, že Hans Kelsen nevidí spravedlnost jako absolutní ideál, ale jako relativní hodnotu, která může být v různých společnostech různá. Lze ho tedy srovnat s řeckými sofisty v jejich relativismu. Závěrem k Hansi Kelsenovi a jeho náhledu na spravedlnost může být citace jeho vlastního závěru:

„*Was ist Gerechtigkeit? Nun (...) bin ich mir wohl bewußt, diese Frage nicht beantwortet zu haben. Meine Entschuldigung ist, daß ich in dieser Hinsicht in bester Gessellschaft bin. Es wäre mehr als anmaßend, meine Leser glauben zu machen, mir könnte gelingen, was die größten Denker verfehlt haben. Und in der Tat, ich weiß nicht und kann nicht sagen, was Gerechtigkeit ist, die absolute Gerechtigkeit, dieser schöne Traum der Menschheit.*“²¹⁹

3. Hartův moralismus a relativismus

Herbert Lionel Adolphus Hart byl anglickým právním pozitivistou. Ve svém právním myšlení odmítá představu, že právo je tvořeno jen příkazy zaštitěnými hrozbou sankce; domnívá se, že existují i normy, které naopak jednotlivci určité jednání dovolují a umožňují mu tak vytvářet vlastní strukturu práv a povinností. Rozlišuje tak primární pravidla, jejichž obsahem je příkaz a zákaz, a pravidla sekundární, jejichž obsahem je přenesení moci na individuum a jeho povolání k vytváření, měnění a rušení vlastních pravidel – jedná se například o právo uzavírat smlouvy.²²⁰ Ač je Hart pozitivista, neodmítá vztahy mezi pozitivním právem

²¹⁶ Ibid., s. 39.

²¹⁷ Ibid., s. 40.

²¹⁸ Kubů, L. a kol.: opus citatum, s. 96.

²¹⁹ Kelsen, H.: Opus citatum, s. 52. „Co je spravedlnost? Nyní jsem si zcela vědom, že jsem tuto otázku nezodpověděl. Mojí omluvou je, že jsem v tomto ohledu v té nejlepší společnosti. Bylo by více než troufalé, kdybych svým čtenářům předstíral, že bych mohl uspět při tom, co uniklo největším myslitelům. A vskutku nevím a nemohu říci, co je spravedlnost, ta absolutní spravedlnost, ten krásný sen lidstva.“ Přel. autor.

²²⁰ Viz Kubů, L.: Op. cit., s. 101.

a právem přirozeným, resp. morálkou.²²¹ „Pro Harta je charakteristické, že akceptuje tzv. minimální morální obsah práva. Na otázku, zda vůbec existuje přirozené právo, odpovídá, že jedno přirozené právo nepochybně existuje, a sice ‚přirozené právo na širokou svobodu‘.“²²²

Stran náhledu na spravedlnost nepřináší Hart žádné zásadně nové poznatky. Spravedlnost je mu morálním měřítkem majícím zvláštní charakter.²²³ To ukazuje na příkladech, ve kterých je určité jednání hodnoceno jako špatné či zvrácené, kdy je ale zároveň nepatřičné hodnotit je jako nespravedlivé. „Morální kritika z hlediska spravedlnosti či nespravedlnosti je specifitější a obvykle jiná než ostatní typy obecné morální kritiky, které jsou vhodné pro tento konkrétní případ a vyjadřují se například slovy ‚špatný‘, ‚zlý‘ nebo ‚zvrácený‘.“²²⁴ Kategorie jako spravedlivé a nespravedlivé dle jeho názoru v mnoha situacích vůbec nejsou použity. Z hlediska výkladu se přitom jedná o přípravu půdy pro výměr spravedlnosti. Hart říká, že „charakteristické rysy spravedlnosti a jejich zvláštní vztah k právu se začnou projevovat tehdy, jakmile zjistíme, že většina kritických výroků, v nichž jsou použity výrazy ‚spravedlivý‘ a ‚nespravedlivý‘, může být stejně dobře vyjádřena prostřednictvím slov ‚férový‘ a ‚neférový‘.“²²⁵ Pojem spravedlnosti se tak v Hartově díle proměňuje na pojem férovosti. K té se ve společnosti odkazujeme ve dvou situacích: v první se zajímáme o způsob, jakým je zacházeno s třídami lidí z hlediska rozdělování výhod a zátěží, v druhé pak o kompensaci či náhradu vzniklé škody a újmy.²²⁶ O spravedlnosti a férovosti se tak dle Harta hovoří jednak ve vztahu k těmto situacím, jednak ve vztahu k osobám či rozhodnutím, kdy hodnocení je odvozeno od tohoto primárního rozdělení. Je tak hovořeno o spravedlivém soudci, spravedlivě odsouzeném, nespravedlivém rozhodnutí apod. Hart tak neproblematicky navazuje na Aristotelovu nauku o distributivní a diorthotické spravedlnosti.²²⁷ Měřítkem spravedlnosti pak je rovnost či nerovnost, a to z hlediska postavení jednotlivců mezi sebou a z hlediska rozdělení výhod a povinností mezi nimi. Hlavní pravidlo tak je: „posuzuj podobné případy podobně“,²²⁸ které Hart doplňuje pravidlem „posuzuj odlišné případy odlišně“. ²²⁹ Všimá si přitom, že tento výměr je nedostatečný, protože bez určení toho, jaké vlastnosti jsou pro rozlišení relevantní a jaké nikoli, neposkytuje žádné vodítko pro jednání.²³⁰ Kritéria pro konkrétní posu-

²²¹ Viz Maršálek, P.: Op. cit., s. 41.

²²² Kubů, L.: Op. cit., s. 100.

²²³ Viz Hart, H. L. A.: Pojem práva. Praha, Prostor 2010, s. 159.

²²⁴ Viz ibidem, s. 159.

²²⁵ Ibidem, s. 160.

²²⁶ Viz ibid., s. 160.

²²⁷ Toho si všimá mj. Pavel Šturma. Viz Šturma, P.: K problémům spravedlnosti a rovnosti v moderní filozofii práva. In: Právník 1993 (12), s. 1012.

²²⁸ Hart, H. L. A.: Opus citatum, s. 161.

²²⁹ Ibidem, s. 161.

²³⁰ Viz ibidem, s. 161.

zování se tak mohou lišit. „*Kritéria relevantních podobností a rozdílů se mohou často měnit v závislosti na základním morálním hledisku dané osoby či společnosti.*“²³¹ Otázka, co je spravedlivé a nespravedlivé, se tak stává otázkou po soukromém mravu jednotlivce a morálce v dané společnosti.

V tomto duchu pokračuje Hart, když uvádí konkrétní příklady, ve kterých se dle něj má uplatnit rovnost nebo nerovnost; vybraná hlediska označuje za zjevně relevantní, aniž by ovšem poskytl důvod či vysvětlení této zjevnosti.²³² Dá se tedy konstatovat, že Hart nepřispívá ničím novým a spravedlnost chápe především jako relativní hodnotu odvozenou od dále neodůvodněných názorů jednotlivců. To ostatně ukazuje i jeho spojení spravedlnosti s férovostí; chovat se férově totiž neznamená nic jiného, než chovat se podle předem určených pravidel bez ohledu na jejich faktickou správnost.²³³ Selhání takového pojetí spravedlnosti se zřejmě ukáže při soudní při. Dva lidé jsou ve sporu především proto, že každý má odlišný mrav a domnívá se proto, že je v právu. Z hlediska účastníků procesu je pak spravedlivé rozhodnutí ve prospěch kteréhokoli z nich. Z hlediska morálky společnosti pak záleží, čí morálku zastává soudce a spravedlivým vítězem se stane ten ze stran sporu, který této morálce lépe odpovídá. Absurdní následky jsou ovšem jen důsledkem resignace na preciznější vymezení spravedlnosti. Hart tedy na jednu stranu správně identifikoval, že spravedlnost je spojena s mravem a morálkou a je potud relativní, neakcentuje však příliš zřetelně, že na samotném tomto základě nelze skutečně spravedlivě rozhodovat, neboť pro dovršení takového procesu je nutná existence pravidla vzešlého podle principů spravedlnosti v celé dané společnosti.

4. Fuller a jeho morálka práva

Lon Luvois Fuller o spravedlnosti téměř nemluví. Ve svém díle *Morálka práva* však ukazuje na blízkost spravedlnosti a legality. Ta spočívá v tom, že obě působí prostřednictvím známého pravidla. Pro hodnocení spravedlnosti práva je třeba srozumitelně formulovat principy této spravedlnosti.²³⁴ Hodnotou právního řádu je, že jeho pravidla jsou podrobena veřejné kontrole.²³⁵ Pro pochopení toho, jak mohl Fuller chápat spravedlnost, je třeba se podívat na jeho názor na právo.

²³¹ Ibid., s. 164.

²³² K příkladům Viz ibid., s. 164.

²³³ Není překvapením, že Hart v posledku zastával takový názor – samotný pojem férovosti je výsostně britský a anglický profesor jej tak musel mít zažitý. Tomu odpovídají i poněkud překvapivá tvrzení a implikace o spravedlnosti týrání dětí či zákazu vstupu do parku lidem určité barvy pleti. K těmto případům Viz ibid., s. 159 a 162. K pojmu férovosti je třeba doplnit, že se jedná původně o sportovní termín, z čehož vyplývá jeho význam: ve sportu je dodržování pravidel základním předpokladem pro to, aby vůbec mohl být sportem.

²³⁴ Viz Fuller, L.: *Morálka práva*. Praha, Oikoymenth 1998, s. 146.

²³⁵ Viz ibidem, s. 146.

Fuller formuluje thesi, že právo má vlastní, vnitřní morálku, oddělenou od vnější, obecné morálky.²³⁶ Když hovoří o morálce, rozlišuje morálku aspirace a morálku povinností. Morálka aspirace je morálka výtečného života, života ctností. Člověk podle ní aspiruje na to, aby byl co nejlepším.²³⁷ Porušení této morálky, nebo spíše nedosáhnutí jejích ideálů, není trestáno, její dosažení však je chváleno. Oproti tomu stojí morálka povinnosti, která stanoví základní pravidla uspořádané lidské společnosti. Společnost bez těchto pravidel není možná. Jedná se na příklad o zákaz vraždy či krádeže. Ten, kdo pravidla dodrží, není zvlášť chválen, kdo je poruší, je trestán.²³⁸ Morální problémy pak lze postavit na stupnici, kdy na jednom jejím konci je morálka povinnosti, na druhém morálka aspirace. Někde uprostřed této stupnice leží dělicí čára, kterou končí tlak povinnosti a začíná výzva k výtečnosti.²³⁹ Zákonnodárce, který tvoří právní řád, pak musí respektovat alespoň minimum morálky společnosti, má-li si zachovat svou autoritu.²⁴⁰ Z hlediska uvedené stupnice se zde jedná o morálku na jejím dolním stupni. Jinými slovy pokud zákon povoluje to, co morálka povinnosti zakazuje, na příklad vraždu, ztrácí zákon i zákonnodárce svou autoritu. Kromě tohoto minima se právo může snažit dosáhnout na dokonalost v horní části stupnice. Vnitřní morálku práva pak Fuller chápe jako souhrn určitých vlastností, které by právo mělo mít. Má-li je všechny, pak je dosaženo dokonalého právního systému; to však není možné.²⁴¹ Nemá-li žádné, nejedná se o právo, neboť by selhala morálka povinnosti.²⁴² Je přitom důležité uvědomit si, že právo musí mít všechny vlastnosti alespoň v určité míře, totální selhání byť jen v jednom ohledu má za následek selhání celého práva.²⁴³ Vlastnosti, které právo musí mít, jsou tyto: obecnost práva,²⁴⁴ vyhlášení práva,²⁴⁵ zákaz retroaktivity,²⁴⁶ jasnost a srozumitelnost práva,²⁴⁷ zákaz rozporů v zákonech,²⁴⁸ uskutečnitelnost zákona,²⁴⁹ stálost práva v čase²⁵⁰ a shoda mezi úředním postupem a pravidlem.²⁵¹ Tyto vlastnosti tedy právo musí mít, aby dostalo své vnitřní morálce a aby se

²³⁶ Viz Kubů, L. a kol.: Op. cit., s. 109.

²³⁷ Viz Fuller, L.: Opus citatum, s. 13.

²³⁸ Viz ibidem, s. 13.

²³⁹ Viz ibidem, s. 17.

²⁴⁰ Viz Kubů, L. a kol.: Op. cit., s. 110.

²⁴¹ Viz ibidem, s. 110.

²⁴² Viz ibidem, s. 110.

²⁴³ Viz Fuller, L.: Opus citatum, s. 42.

²⁴⁴ Viz ibidem, s. 48.

²⁴⁵ Viz ibidem, s. 51.

²⁴⁶ Viz ibid., s. 53.

²⁴⁷ Viz ibid., s. 63.

²⁴⁸ Viz ibid., s. 65.

²⁴⁹ Viz ibid., s. 69.

²⁵⁰ Viz ibid., s. 78.

²⁵¹ Viz ibid., s. 79.

dalo za právo označovat. Není možné, aby dosáhlo ve všech vlastnostech dokonalosti, nicméně o ni má usilovat a žádnou z vlastností nelze zcela pominout.

Uvedené požadavky jsou v zásadě shodné s požadavky právního státu.²⁵² Tyto požadavky také jsou nutné pro to, aby právo vůbec mohlo být označováno za spravedlivé. Samotné však jsou eticky neutrální a k hodnocení, zda je právo spravedlivé, přistupuje ještě požadavek mravního obsahu. O tom však Fuller informace nepodává; nechává zcela na mravu a morálce ve společnosti, aby toto formulovala.

Fuller tedy představuje procedurální pravidla, která musí právo dodržovat. To samo je ale nečiní spravedlivým, nýbrž jen umožňuje, aby takové právo vůbec mohlo právem být. Aby bylo spravedlivé, připojuje k němu Fuller, tak jako ostatní, mravní obsah, který dále neformuluje. Ačkoli tak resignuje na vlastní originální myšlenku, drží se jako červené nitě toho, že spravedlnost je mravnost.

5. John Rawls a spravedlnost jako „férovost“

John Rawls je jedním z nejvýznamnějších soudobých myslitelů na poli spravedlnosti; ve své knize *Teorie spravedlnosti* podává relativně nový, obsáhlý a ucelený obraz tohoto fenoménu. V jeho přirozenoprávní koncepci dochází k renesanci teorie společenské smlouvy; navazuje zejména na Rousseaua a Kanta.²⁵³ Své úvahy o spravedlnosti představuje nejprve v článku vydaném v roce 1958 *Justice as fairness*. V tomto článku dává spravedlnost do souvislosti s férovostí.²⁵⁴ Spravedlnost se dle něj projevuje ve dvou principech. První princip je, že každý člověk má mít právo na co nejširší svobodu kompatibilní se stejnou svobodou ostatních.²⁵⁵ Druhý princip pak stanoví, že nerovnosti mají existovat jen tehdy, jsou-li ku prospěchu všech a za předpokladu, že pozice a úřady, se kterými jsou benefity spojeny nebo ze kterých mají být získány, jsou otevřené všem.²⁵⁶ Jak je zřejmé, první princip stanovuje pravidlo, které je vyjádřitelné známou sentencí, že má svoboda končit tam, kde začíná svoboda druhého. Zakotvuje tak princip rovnosti ve svobodách, přičemž tyto svobody mají být co nejširší. Druhý princip ten první v tomto smyslu modifikuje: připouští nerovnost. Tato nerovnost je nicméně připuštěna jen za podmínek, že je ku prospěchu všech, tedy a *contrario* nikdo se kvůli ní nemá hůře, než by se měl, kdyby byli všichni rovní, a tato nerovnost, resp. prospěchy z ní plynoucí, jsou spojeny dle známého klíče s úřady a posty, v přístupu ke kterým jsou si

²⁵² Viz Kubů, L. a kol.: Op. cit., s. 111.

²⁵³ K tomu Viz ibidem, s. 114, dále také Šturma, P.: Opus citatum, s. 1007.

²⁵⁴ Viz Rawls, J.: Justice as Fairness. In: The Philosophical Review, Vol. 67, No. 2 (1964), s. 164.

²⁵⁵ Viz ibidem, s. 165.

²⁵⁶ Viz ibidem, s. 165.

všichni stále rovni. Uvedené principy tedy dle Rawlse vyjadřují základní ideje spravedlnosti: svobodu, rovnost a odměnu za služby přispívající společnému dobru.²⁵⁷ Uvedené principy jsou následně rozpracovány v Rawlsově snad hlavním díle, kterým je *Teorie spravedlnosti*.

Již formulované principy jsou zde rozvedeny. Jejich prvotní a předběžná formulace je obdobná formulacím ze staršího článku. Principy tak jsou následující: „*První: Každá osoba má mít stejné právo na co nejširší systém základních svobod, které jsou slučitelné s obdobnými svobodami pro jiné lidi. Druhý: Sociální a ekonomické nerovnosti mají být upraveny tak, aby (a) se u obou dalo rozumně očekávat, že budou ku prospěchu kohokoliv, a (b) byly spjaty s pozicemi a úřady přístupnými pro všechny.*“²⁵⁸ Nerovnost, která byla původně obecná, je zde omezena na sociální a ekonomickou sféru. Nelze si přitom nepovšimnout toho, že pravidlo 2 (a), že nerovnosti mají být ku prospěchu všech, je ve skutečnosti jednoduchým ekonomickým pravidlem efektivity a ideálním cílem z tohoto hlediska je tak zvané Paretovo optimum. To je stav, kdy již nikdo nemůže dosáhnout lepšího postavení, aniž by se snížilo postavení jiného. V tomto principu se tak, v kombinaci s reformulací principů oproti dřívějšímu článku, skrývá určité nebezpečí. Zatímco první formulace byla obecná, a dalo se tak odvodit, že druhý princip se vztahuje k principu prvnímu, a tedy ke svobodě, v předběžné formulaci z knihy se nerovnosti nevztahují ke svobodě, nýbrž k ekonomickému postavení jedince. Paretova optima lze přitom dosáhnout i v situaci, kdy jedni nemají nic, a druzí mají všechno.

Na základě uvedených principů je formulováno tak zvané maximinové pravidlo. „*Maximinové pravidlo nám říká, abychom uspořádali alternativy podle jejich nejhorších výsledků. Máme přijmout alternativu, jejíž nejhorší výsledky jsou lepší než nejhorší výsledky jiných alternativ.*“²⁵⁹ Toto pravidlo se týká rozhodování mezi možnými alternativami společenského uspořádání a v zásadě říká, že nejlepší je takové uspořádání, ve kterém je i nejhorší varianta nejlepší mezi ostatními nejhoršími variantami. Jedná se tedy o pravidlo *maximum minimorum*, kdy není rozhodováno podle toho, jak se mají ti, kteří se budou mít nejlépe, ale podle toho, jak se mají ti, kteří mají nejméně, přičemž jde o to, aby i tito měli alespoň určitou úroveň. Otázka, která se nabízí, je, proč by lidé měli zvolit právě takové pravidlo, a proč by ostatně měli volit uvedené dva principy spravedlnosti. Právě v odůvodnění, kterým Rawls tyto principy vybavuje, spočívá velká část jeho hodnoty.

²⁵⁷ Viz ibid., s. 166.

²⁵⁸ Rawls, J.: *Teorie spravedlnosti*. Praha, Victoria publishing 1995, s. 48.

²⁵⁹ Ibidem, s. 100.

Rawls vychází z teorie společenské smlouvy. Její theoretici si představovali, že v historii lidstva existoval tak zvaný přirozený stav, který byl před státem a před společenským uspořádáním. Tito theoretici se lišili ve svém hodnocení takového stavu, shodli se nicméně na tom, že lidstvo počalo cítit potřebu z tohoto stavu vystoupit a uzavřením smlouvy každého s každým vytvořit společnost a stát – tedy: uzavřít společenskou smlouvu. Z této smlouvy pak vychází legitimita vlády a práva, v myšlenkách některých z autorů společenské smlouvy pak tato smlouva určuje hranice pravidel, která stát prostřednictvím zákonů určuje. Z tohoto pojetí společenské smlouvy vychází i Rawls. Od ostatních theoretiků společenské smlouvy se však liší v tom, že jeho pojetí chápe společenskou smlouvu jako ryze hypotetický konstrukt; nemá tedy na mysli nějakou historickou událost. Celý myšlenkový konstrukt má za cíl ukázat proceduru, kterou vznikají spravedlivá pravidla.

Úvaha začíná konstrukcí tak zvaného původního stavu (*original position*), jak Rawls označuje přirozený stav. V této hypotetické situaci jsou lidé, kteří mají uzavřít společenskou smlouvu a dohodnout se na pravidlech. Situace se vyznačuje tím, že lidé v ní jsou za závojem nevědění (*veil of ignorance*). Účelem této konstrukce je eliminovat účinky specifických nahodilostí. Rawls proto předpokládá, že „*smluvní strany neznají určité druhy singulárních skutečností. Nikdo především nezná své místo ve společnosti, své třídní postavení nebo svůj sociální status; právě tak nikdo nezná své přirozené vlohy a schopnosti, svou inteligenci a tělesnou sílu apod.*“²⁶⁰ Lidé kromě toho neznají ani svou představu dobra, ani uspořádání společnosti, ba vlastně skoro nic. V tomto stavu pak mají vybírat pravidla, na kterých budou ochotni všichni se shodnout. Rawls předpokládá, že k této shodě dojde jen u takových pravidel, která později, ve skutečném světě, i tomu nejnižší postavenému zajistí určitou materiální úroveň – tedy u pravidel řídících se jím představenými principy a pravidel maximin.

Rawlsova pravidla jsou poměrně konservativní. Vycházejí, jak Rawls říká, z toho, že lidé v původním stavu jsou rozumní.²⁶¹ Snaží se při utváření pravidel prosazovat svoje zájmy. To je lidská vlastnost, kterou pozorujeme již ve vyjádřeních o spravedlnosti např. z úst řeckých sofistů. Partikulární zájmy jednotlivce jsou však za závojem nevědění značně limitovány, neboť lidé jsou v tomto stavu fakticky neznalí svých zájmů. Z tohoto důvodu se, dle Rawlse, snaží vytvářet právě taková pravidla, která jim zajistí alespoň nějaké jistoty, ať už ve skutečném světě dopadnou jakkoli. Vstupovat do rizika zde není racionální, neboť nelze kalkulovat ani s jakoukoli mírou pravděpodobnosti. Konservativní řešení tak je, podle Rawlse,

²⁶⁰ Ibidem, s. 92.

²⁶¹ Viz ibid., s. 95.

racionální. V tomto prvku se také ukazuje vliv kantovské ethiky, zejména jeho kategorického imperativu. Tak i u Rawlse jsou lidé zbaveni osobních zájmů a pohnutek, a pravidla, která tak přijmou, by měla být použitelná pro jakékoli společenství, jako obecný zákon.

Uvedený výklad Rawlsova pojetí spravedlnosti je nutně zjednodušen a omezen – není v možnostech této práce probrat tak rozsáhlé dílo do detailu. Vyloženy byly nicméně základní principy spravedlnosti, jak je Rawls představil, a pohnutky a východiska, které k uvedeným principům směřovaly. Dá se konstatovat, že jeho theorie je v určitém smyslu novátorská. Odvozuje totiž spravedlnost od lidí, tedy demokraticky, nicméně abstrakcí od jejich názorů, vlastností, přání a tužeb získává racionalistický model, který si činí nárok na universálnost – a z řecké filosofie tak nejvíce připomíná mj. Anaxágorovu nauku o universální inteligenci; což je ovšem zpátečnický pohled, který se odvrací od člověka, ke kterému už jednou byl učiněn krok – zdá se, že přesně to Rawls činí. Představuje theorii procedurální spravedlnosti, kdy prismatem původního stavu a závoje nevěděni můžeme poměřovat pravidla *de lege lata* i *de lege ferenda*. U takto pojaté procedurální spravedlnosti je novinkou zejména fakt, že jsou z úvah vyloučeny nahodilé prvky a osobní přání a touhy rozhodujících. Je nicméně otázkou, zdali právě tato novinka neznamena určitou slabinu představené theorie – nabízí se ku příkladu úvaha, není-li taková abstrakce od konkrétních tužeb a vědomostí člověka nereálná. Na podkladu procedurální spravedlnosti představuje Rawls konkrétní principy, jejichž dodržení vede ke spravedlnosti řádu, který je na jejich základě zřízen. I zde se ukazuje podobnost s řeckou přírodní filosofií a kosmickou spravedlností předsofistické filosofie: Rawlsova theorie spravedlnosti se opírá o množství matematických poměrů. Daný, dle Rawlse spravedlivý řád je veden především idejemi svobody a rovnosti, respektive zamezením příliš velkých nerovností vedených na úkor jednotlivce či skupiny jednotlivců. Implicitně tak jeho theorie obsahuje požadavek ochrany menšin, a ačkoli je ve svém celku liberální, obsahuje výrazné prvky socialismu. Spravedlnost v Rawlsově pojetí nevychází ani tak z morálky, která je vždy nějakým způsobem determinovaná zkušeností (Rawls ostatně rovnou říká, že původní stav se vyznačuje mimo jiné tím, že lidé v něm nemají ani vlastní představu dobra), jako spíše z racionality. *Iusnaturalistické* pojetí tak zde dostává formu pojetí racionálního a právní zřízení a společenské uspořádání z uvedených principů vzešlé tak čerpá svou legitimitu v posledku z rozumu. Na rozdíl od některých racionalistických koncepcí však nevychází primárně z racionalistických vzdušných zámků, nýbrž z rozumu jednotlivých, byť ode všech vlastností abstrahovaných, lidí. Jedná se tak o koncepci, která je svou podstatou rovněž demokratická, která ale abstrahuje od mravu a morálky coby zvykových pravidel.

6. Robert Nozick a spravedlnost jako theorie oprávnění

Libertariánská kritika Rawlse ukazuje další pohled, jak se lze na fenomén spravedlnosti dívat. Nejvýznamnější kritikou pak je kritika Roberta Nozicka. Stejně jako Rawlsova koncepce, i Nozickova theorie spravedlnosti pojímá spravedlnost jako spravedlnost distributivní.²⁶² Pojem distributivní spravedlnosti však používá s výhradou, že o žádnou distribuci či redistribuci majetku nejde; jakékoli přerozdělování Nozick odmítá. Podle Nozicka nejsme v posici dětí, kterým je rozdělován jablečný koláč, které jsou podřízené nějaké rozdělující autoritě. „*There is no central distribution, no person or group entitled to control all the resources, jointly deciding how they are to be doled out.*“²⁶³ Zde se projevuje Nozickův individualismus. Odmítá jakýkoli jiný, než minimální stát.²⁶⁴ Každý větší stát porušuje lidská práva. Na základě vyhraněné liberální posice tak mimo jiné odmítá daně, které staví na úroveň nucených prací.²⁶⁵ Odmítá tak všechny koncepce spravedlnosti, které směřují k rozdělování společenských statků, neboť tyto koncepce předpokládají, že schopnosti a nadání všech jsou společným majetkem. Takové rozdělování ve svém důsledku popírá svobodu jednotlivce.²⁶⁶ Na místo pojmu distributivní spravedlnosti tak staví pojem spravedlnosti majetku (*justice in holdings*).²⁶⁷

Spravedlnost majetku zakládá Nozick na zcela novém konceptu, který stojí v protikladu k distributivní spravedlnosti: na theorii oprávnění (*the entitlement theory*).²⁶⁸ Ta, zjednodušeně řečeno, zkoumá, jakým způsobem někdo může být oprávněn k držení majetku, a skládá se ze tří základních oblastí. První z nich je originální nabytí majetku, tedy majetku, který nikomu nepatřil.²⁶⁹ Druhým principem je přesun majetku od jedné osoby k druhé. V této oblasti zná Nozick dobrovolnou směnu, dar, a na druhé straně jako nespravedlivý vidí jakýkoli podvod. Jedná se tak o spravedlnost v převodu.²⁷⁰ Zcela spravedlivý svět by se skládal z těchto principů, doplněných principem třetím: Nikdo nemá právo na majetek jinak, než použitím prvních dvou principů.²⁷¹ Třetí princip je principem opravným, který se uplatňuje při

²⁶² Viz Šturma, P.: Opus citatum, s. 1010.

²⁶³ Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia*. Oxford, Basil Blackwell 1990, s. 149. „Není zde žádná centrální distribuce, žádná osoba nebo skupina oprávněná ke kontrole všech zdrojů, společně rozhodující, jak mají být rozděleny.“ Přel. autor.

²⁶⁴ Viz ibidem, s. 149.

²⁶⁵ Viz ibidem, s. 169.

²⁶⁶ Viz Šturma, P.: Op. cit., s. 1011.

²⁶⁷ Viz Nozick, R.: Opus citatum, s. 150.

²⁶⁸ Viz ibidem, s. 150.

²⁶⁹ Viz ibidem, s. 150.

²⁷⁰ Viz ibid., s. 150.

²⁷¹ Viz ibid., s. 151.

porušení principů předchozích.²⁷² Dá se tak konstatovat, že dle Nozicka je spravedlivý jen takový převod spravedlivě získaného majetku, který je dobrovolný, a žádný jiný. Daná teorie je, oproti některým teoriím, které hledí k výsledku rozdělení, historická, neboť závisí na historických nárocích, tedy na tom, kdo a jakým způsobem získal svůj majetek.²⁷³ Nozick svou teorii příliš nerozvíjí a věnuje se spíše kritice jiných koncepcí. Je přitom jasné, že je třeba přesně určit a podrobněji rozpracovat, jaké způsoby získání vlastnictví jsou spravedlivé, a jaké nikoli. Je rovněž třeba určit, je-li nějak omezeno časově historické zkoumání. Kdybychom totiž šli dostatečně daleko do minulosti (pomiňme nyní složitost případného dokazování), mohli bychom snadno zjistit, že určitý majetek byl na počátku získán neprávem a dostali bychom se do obtížně řešitelných obtíží, jak s takovým majetkem naložit, komu jej vrátit a podobně.

Ve světle různých teorií přerozdělování je Nozickova koncepce určitou novinkou. I v jeho případě se však vlastně jedná jen o určitou variantu rozdělování (ve které je zakázáno jiné, než dobrovolné rozdělení a směna majetku), a nedá se tak říci, že by zcela unikl Aristotelově rozlišení. Uvedená koncepce pak, i když se primárně vztahuje na jednotlivé mezilidské vztahy, nabízí i měřítko pro zkoumání spravedlnosti práva a zákonů; spravedlivý pak je takový zákon, který odpovídá uvedeným principům. Uvedená koncepce je silně individualistická a konservativní, neboť hledí na zájmy a prospěch jedince (často silnějšího) a společnost včetně jejích zájmů opomíjí; zachovává pak majetkový *status quo*, kdy snadno může nastat situace, že ti, kteří prve neoprávněně získali velké množství majetku, tuto neoprávněnost posléze legalisují a upevní tak kdysi nesprávný stav. Proti tomu Nozickova koncepce nenabízí ochrany. Ve své podstatě rovněž vyjadřuje sofistickou Thrasymachovu hesi, že spravedlnost je prospěch silnějšího – v této Nozickově posici je silnějším ten, který dovede obhájit svůj nárok na majetek. Na druhou stranu však tato teorie, je-li brána důsledně a nepřipustí-li jiné způsoby získání majetku, než jaké jsou vyjádřeny v jejích principech, může dosáhnout hluboko do minulosti a být tak ve svých důsledcích mnohem radikálnější, než mnohé teorie jiné. I tak se však nezbavíme hořké pachuti, když přijmeme názor, že v době před společností platilo právo silnějšího. Přijali-li bychom toto stanovisko, pak Nozickova teorie spravedlnosti ospravedlňuje majetek získaný silnějším na úkor slabšího a vyvrací legitimitu všech historických hnutí směřujících k vyrovnání takto vzniklých nerovností. Nozickova teorie je rovněž výjimečná v tom, že neodvozuje spravedlnost od mravu a morálky, ale dává jí určitý universální charakter v tom, že ji v zásadě spojuje s vlastnickým právem a na jakýkoli mravní či morální roz-

²⁷² Viz Šturma, P.: Op. cit., s. 1011.

²⁷³ Viz ibidem, s. 1011.

měr, který by ji mohl diferencovat podle různých společností, v zásadě resignuje. To jsou úvahy, se kterými se čtenář Nozicka musí vyrovnat.

7. Ronald Myles Dworkin a čtyři prvky spravedlnosti

Ronald Myles Dworkin zkoumá spravedlnost a související hodnoty na tak zvaných *hard cases*, ve kterých se dle něj jejich potřeba objevuje.²⁷⁴ Zkoumá tak na příklad problém obrácené diskriminace,²⁷⁵ v rámci kterého odmítá klasický utilitarismus a obrací se k jakémusi utilitarismu tradičnímu. Rozlišuje tak utilitární politiku, v jejímž důsledku vzrůstá blaho společnosti, a politiku ideální, v důsledku které sice nevzrůstá průměrné blaho společnosti, ale společnost je na tom stejně lépe, a to ve smyslu ideálním, neboť se blíží hodnotám spravedlnosti či jiným způsobem ideální společnosti.²⁷⁶ „*Některé utilitaristické argumenty se přinejmenším nepřímou opírají o vnější preference (...). Teoretické argumenty se vůbec neopírají o preference, ale o samostatný argument, že společnost, v níž je více rovnosti, je společností lepší, i když její občané dávají přednost nerovnosti. Takový argument nepopírá ničí právo, aby se s ním samým zacházelo jako s rovným.*“²⁷⁷ Zde lze vidět, že Dworkin prosazuje ideu rovnosti, a to nikoli v individuálním smyslu, ale ve smyslu vyrovnávání nerovností v celé společnosti určitými, byť diskriminačními, opatřeními. Při zkoumání spravedlnosti se Dworkin nejprve v zásadě shoduje s Johnem Rawlsem; ostatně jeho podání spravedlnosti v citovaném díle *Když se práva berou vážně* je především interpretací Rawlsova pojetí. Ve své knize *Justice for Hedgehogs* pak jako prvky spravedlnosti identifikuje rovnost,²⁷⁸ tedy že vláda musí vykazovat rovný zájem o osudy každé osoby a musí plně respektovat její zodpovědnost a právo na rozhodování o vlastním životě. Druhým prvkem je svoboda.²⁷⁹ Dworkin zde rozlišuje svobodu (*freedom*) a svobodu (*liberty*). Svoboda v prvním smyslu je prostě schopnost činit cokoli bez omezování vládou, svobodou v druhém smyslu pak Dworkin myslí tu část svobody v prvním smyslu, jejíž omezování vládou je špatné. Prosazuje tedy svobodu ve smyslu *liberty*. Třetím prvkem spravedlnosti pak je demokracie,²⁸⁰ kterou Dworkin chápe ve smyslu koncepce partnerství, tedy vidí společnost jako skutečně demokratickou komunitu,

²⁷⁴ Viz ibidem, s. 1009.

²⁷⁵ Viz Dworkin, R. M.: *Když se práva berou vážně*. Praha, Oikoymenh 2001, s. 279 an. Dworkin zkoumá případ, kdy jedna universita odmítla uchazeče proto, že byl černý, zatímco jiná universita odmítla uchazeče proto, že byl bílý a ona dávala přednost (při rovném splnění ostatních podmínek) uchazečům z různých menšin. Dovozuje, že zatímco případ první diskriminace v pořádku není, druhý ano.

²⁷⁶ Viz ibidem, s. 289.

²⁷⁷ Ibidem, s. 297–298.

²⁷⁸ Viz Dworkin, R. M.: *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press 2011, s. 2.

²⁷⁹ Viz ibidem, s. 4.

²⁸⁰ Viz ibidem, s. 4.

ve které každý občan participuje jako rovný partner. Konečně posledním prvkem je zákon.²⁸¹ Myšlen je zde zákon ve specifickém smyslu – Dworkin chápe zákon jako prvek, či větev morálky. Akcentuje tak určitou vnitřní morálku práva; morálku samotnou pak chápe jako stromovitou strukturu, v rámci které je právní morálka jednou větví. V posledku se tak dá říci, že Dworkin chápe spravedlnost také jako produkt morálky, dává jí však další, více konkrétní obsah.

8. Résumé k fenoménu spravedlnosti v soudobém myšlení s ohledem k filosofii řecké

Na analýze fenoménu spravedlnosti v díle a myšlení vybraných myslitelů soudobé právní filosofie bylo ukázáno, že původně pozitivistické výměry, i vlivem událostí druhé světové války, postupně ustupují výměrům přirozenoprávním. Dá se konstatovat, že všichni probraní autoři v posledku dochází k závěru, že spravedlnost vychází z ethických hodnot, z mravů a morálky. Na základě tohoto názoru pak docházejí k odlišným výměrům. Radbruch z dané posice dokáže argumentovat proti požadavku právní jistoty. Kelsen spravedlnost jako takovou neřeší; dochází k závěru, že její předmět není předmětem právní nauky. Další myslitelé docházejí k závěru, že pro spravedlnost jsou klíčové hodnoty rovnosti a svobody, nesouhlasí však mezi sebou, v jaké míře a v jakém vzájemném poměru tyto hodnoty mají být.

Při porovnání se způsobem, jakým spravedlnost byla chápána v řecké filosofii, se nabízí několik poznatků. Především se zdá, že zatímco v Řecku byla spravedlnost vždy pevně ukotvena, v soudobém právním myšlení se tato ukotvenost ztrácí. Tato ukotvenost je pravděpodobně dána vyšší úrovní mravního života v Řecku. Tak v Řecku je vidět, že spravedlnost je vždy spojena s bohy a zbožností, jak je tomu např. u některých sofistů či Sókrata, či s abstraktní ideou dobra, jak je tomu u Platóna, nebo s prospěchem, jak je tomu u některých jiných sofistů či u Aristotela. Na jedné straně tak je metafysické odůvodnění spravedlnosti, na straně druhé stojí odůvodnění v zásadě utilitární. V soudobé právní filosofii se naproti tomu prosazuje názor, že takové prameny spravedlnosti v zásadě neobstojí, a jsou spíše hledány kořeny v morálce lidí. Rozdíly mezi starořeckým a soudobým uvažováním jsou dány mimo jiné vývojem ethických názorů. Určitý rozdíl je také třeba vidět v tom, že alespoň v části řecké filosofie panoval názor, že je možné absolutní poznání hodnot, jakými jsou dobro či spravedlnost. Soudobé (a nejen to) myšlení naproti tomu dospělo k názoru, že takové absolutní poznání není možné, noetické překážky mu brání. To vedlo ve filosofických kruzích k názoru, že takové absolutní hodnoty ani neexistují a že tyto hodnoty je třeba zkoumat vždy vzhledem

²⁸¹ Viz *ibid.*, s. 5.

k určitým okolnostem – hodnoty, jako jsou dobro či spravedlnost, jsou mnohem více chápány relativně. Navzdory tomu však, alespoň některé, soudobé výměry spravedlnosti vykazují rysy universálnosti, byť často neoprávněně. Při určitém zjednodušení a abstrakci se nicméně dá konstatovat, že základní prvek zůstává: spravedlnost coby kritérium správnosti zákonného práva je odvozena od hodnot ethických, a to jak v řecké filosofii, tak v právní filosofii soudobé. Zjištění je tedy takové, že spravedlnost je relativní hodnotou vyvěrající z morálky konkrétní společnosti a skrze ni z mravních postojů jednotlivců tvořících tuto společnost.

V. Analýza a kritika vybraných aspektů demokratického právního státu v kontextu fenoménu spravedlnosti

Na základě provedeného zkoumání fenoménu spravedlnosti jak na jeho počátku, tak na jeho konci nyní lze provést analýzu vybraných aspektů demokratického právního státu. Nejprve je třeba učinit poznámku k právnímu státu. Je zjevné, že právní stát má z hlediska fenoménu spravedlnosti, jak byl v této práci vyložen, deficit již ve své podstatě. Právní stát chápe spravedlnost vždy *secundum et intra legem*, nebo spíše *secundum et intra constitutionem*. Spravedlnost jako mimoprávní fenomén, jako kategorii ethickou, tak v právu nepřipouští a chápe ji jako libovůli.²⁸² V právním státě je spravedlnost obdobná spravedlnosti, jak ji popsal Aristotelés. Ten však spravedlnost neviděl jen v samotné zákonnosti, nýbrž vyžadoval, aby zákony směřovaly k nejvyššímu dobru, a tedy aby vedly k mravnímu životu všech lidí. Je to tedy demokratický právní stát, který, alespoň prismatem Aristotelovým, nejlépe může dosáhnout spravedlnosti; teprve pak lze spravedlnost jako mimoprávní kategorii opustit, neboť ta splyne v jedno se spravedlností zákonnou.²⁸³ To je třeba v rámci dalších úvah na paměti; tyto úvahy jsou směřovány vždy z hlediska spravedlnosti právě jako mimoprávní, ethické kategorie. Zkoumání, má-li mít určitou strukturu a nemá-li zároveň nad únosnou míru zvětšovat rozsah této práce, je nutné určitým způsobem omezit – analyzovat celý právní řád není na tak malém (a snad i mnohem větším) rozsahu možné. Stejně tak se nejeví účelné zkoumat aspekty institutů vybraných náhodně z celého právního řádu. Pro jeho centrální úlohu v každém právním řádu se tak jeví jako účelné prozkoumat vybrané aspekty práva ústavního, a to zejména s důrazem na proces vzniku právního řádu a jednotlivých zákonů a kontrolu správnosti a ústavnosti jednotlivých zákonů.

Z hlediska spravedlnosti jakožto mravní a morální hodnoty, která se utváří ve společnosti a kterou lze právo posuzovat, je třeba konstatovat, že nejbližší k ní mají taková právní pravidla, která jsou obrazem morálky společnosti, tedy taková pravidla, která vznikají v souladu s vůlí společnosti. Z tohoto hlediska je nejvhodnějším zřízením pro přijímání spravedlivých zákonů zřízení demokratické. V ideálně demokratickém státě existuje společnost, která se shodne na základních pravidlech a modelech chování, a která pomocí hlasování a následném zjištění většinového názoru vytvoří spravedlivý zákon. Toto zjištění může být na

²⁸² Na tomto místě je třeba poukázat na problém svrchovanosti lidu *contra* svrchovanost zákona. K tomu viz Pinz, J.: Princip svrchovanosti lidu *contra* princip svrchovanosti zákona v pojetí judikatury ústavního soudu a jejich poměr v moderním právním státě. In: Časopis pro právní vědu a praxi, 2001, IX., č. 1, s. 17 – 19.

²⁸³ Jan Pinz říká: „Zásadnější prostoupení morálky všeobecnými hodnotami jí činí v té míře kritériem dobrého práva.“ Pinz, J.: Poměr práva a morálky v moderním právním státě. In: Svobodná společnost – Svobodná morálka, Freie Gesellschaft – Freie Moral. Olomouc, PdF UP 1995, s. 178.

první pohled překvapivé. Překvapivé pro toho, kdo spravedlnost vidí jako neměnnou ideu, kterou lze rozumovými možnostmi poznat. Nepřekvapivé pro toho, kdo uznává, že absolutní poznání o abstraktních pojmech dobra či spravedlnosti nelze získat, a kdo tedy ví, že spravedlnost jakožto měřítko právního řádu lze nalézt v morálce společnosti. Řecká demokracie tak nepochybně byla schopná dávat (alespoň do jisté míry)²⁸⁴ spravedlivé zákony, jak ostatně uznává např. Sókratés, když odmítá uprchnout před trestem smrti. V demokratickém státě je každý zákon přijat většinou, což odpovídá Thrasymachově výměru spravedlnosti. Vývojem směrem ke spravedlnosti se také dá charakterisovat historický vývoj evropských států, které postupně, často bouřlivě, dospěly k demokracii. Moderní demokratické státy se ovšem od demokracie řecké liší v tom, že se jedná o demokracii zastupitelskou.

1. Volby a přímá demokracie

V zastupitelské demokracii občané svou sociální moc vykonávají jen během voleb, ve kterých volí své zástupce, kteří pak vládou za ně.²⁸⁵ Tato vlastnost má jisté zjevné vady. Voliči mají vždy omezený výběr, kdy jejich volba je výsledkem kompromisu jejich vlastních hodnot. Volení zástupci se po zvolení mohou chovat jinak, než jak před volbou slíbili. Volební období může být příliš dlouhé na to, aby zastupitelská demokracie mohla reflektovat případné změny ve společnosti, nebo naopak příliš krátké. Konečně existují pochybnosti o vhodnosti stranického systému v rámci zastupitelských demokracií, zejména z hlediska vlivu jednak představitelů těchto stran na členy legislativního orgánu, kteří jsou příslušníky jejich stran, jednak z hlediska možného vlivu různých nátlakových sil.²⁸⁶ Na to navazuje snad největší nedostatek zastupitelské demokracie, totiž že není uplatněna zásada, že kdo je volen, může být také odvolán. Na druhou stranu však existují výhody zastupitelské demokracie, zejména z hlediska praktického. Státy antického Řecka byly státy městskými, ve kterých nadto občany byli jen někteří lidé, a demokratického procesu se tak účastnilo únosné množství lidí. Ve státech, které mají miliony občanů, není přímá demokracie v celém rozsahu

²⁸⁴ Do jisté míry, v omezeném rozsahu proto, že se týkala jen určité vrstvy obyvatelstva, občanů. Kromě občanů žili v řeckých *polis* lidé, kteří občany nebyli, a otroci; ti pak politická práva neměli a na vládě se tak nepodíleli.

²⁸⁵ Že je samotný takový stav vadný, si všímá Jean Jacques Rousseau. Ten tvrdí, že svrchovanou moc tvoří členové státu, tedy lid, tvořící tzv. obecnou vůli. Jen ta může řídit stát ke společnému blahu. Když lid předá svou moc někomu jinému (v tomto případě tedy zastupitelům), přestává být suverénem; Rousseau zachází dokonce tak daleko, že říká, že lid takto ztrácí charakter národa a dochází ke zničení státního tělesa. Viz Rousseau, J. J.: O společenské smlouvě. Dobrá Voda, Aleš Čeněk 2002, s. 27 an., zejm. s. 34 an. Dá se konstatovat, že Rousseauovy názory se shodují s výměrem spravedlnosti podaným v této práci.

²⁸⁶ K možným neduhům politických stran viz Pinz, J.: Politické strany v moderním právním státě. In.: Krystalizace struktury politických stran v České republice po roce 1989. Praha: Česká společnost pro politické vědy 1996, s. 25 an.

z technických důvodů možná; to se ukazuje na příkladu Švýcarska, ve kterém, ač je považováno za vzor přímé demokracie,²⁸⁷ ji také v celé šíři uplatňují jen některé kantony.²⁸⁸

I ve velkých státech však existují prvky přímé demokracie, mezi kterými je nejvýraznějším lidové referendum. V České republice je referendum předpokládáno v článku 2 odst. 2 Ústavy, který říká, že „ústavní zákon může stanovit, kdy lid vykonává moc přímo“,²⁸⁹ a v článku 21 odst. 1 Listiny základních práv a svobod, kde je ustanoveno právo občanů podílet se na správě veřejných věcí.²⁹⁰ Referendum je v českém právním řádu upraveno na regionální úrovni zákonem o místním referendu,²⁹¹ který upravuje referendum na úrovni obcí, a zákonem o krajském referendu²⁹² na úrovni krajů; úprava pro celostátní referendum dosud²⁹³ neexistuje, a k využití ústavní možnosti tak došlo pouze při referendu o vstupu České republiky do Evropské unie.²⁹⁴ Neexistence úpravy všeobecného celostátního referenda je z hlediska demokracie a z hlediska spravedlnosti vadou, protože tak schází základní způsob, kterým se může spravedlnost projevit, a zároveň tak je postrádán důležitý prvek korektiv výkonu moci zastupitelskými orgány.

Pro získání určité představy o podmínkách referenda se však jeví účelné alespoň stručně ukázat a kriticky nahlédnout, jak je v českém právním řádu upraveno místní a krajské referendum, přičemž pozornost bude věnována spíše než procesním ustanovením těm aspektům, které mají přímou souvislost s demokracií a fenoménem spravedlnosti. Zákon o místním referendu dovoluje konat referendum o jakékoli otázce vyjma otázek vyjmenovaných v § 7. Nechává tak poměrně široký prostor pro otázky, jež mají být řešeny. Referendum se pak může konat jak z podnětu zastupitelstva obce či statutárního města, tak z podnětu přípravného výbo-

²⁸⁷ V učených kruzích je Švýcarsko označováno za laboratoř přímé demokracie. Viz Pinz, J.: Filozofický základ nových československých ústavních koncepcí po roce 1945. In: Aktuální otázky českého a československého konstitucionalismu. Brno, MU 1993, s. 265.

²⁸⁸ Přímé demokracie ve švýcarských kantonech se týká zajímavá studie Andrease Ladnera, který zkoumá vztah mezi velikostí kantonu a míru přímé demokracie v něm; ukazuje se přitom, že platí nepřímá úměra: čím větší kanton, tím méně přímé demokracie. Zajímavý je z tohoto hlediska kanton Appenzel-Innerrhoden, ve kterém dosud existuje *Landsgemeinde*, tedy shromáždění všech občanů na kantonální úrovni, které rozhoduje o důležitých otázkách. Viz Ladner, A.: Size and direct democracy at the local level: the case of Switzerland. In.: Environment and Planning C Government and Policy, No. 12 (2002), pp. 813 – 828. Dostupné online na: <http://www.researchgate.net/publication/23542333>. (Citováno dne 25. 8. 2015) Andreas Ladner je profesorem na institutu IDHEAP Universität Lausanne. Je odborníkem na švýcarskou správu a institucionální politiku.

²⁸⁹ Ústavní zákon č. 1/1993 Sb., Ústava České republiky, ve znění pozdějších předpisů.

²⁹⁰ Viz Usnesení předsednictva České národní rady č. 2/1993 Sb., o vyhlášení LISTINY ZÁKLADNÍCH PRÁV A SVOBOD jako součásti ústavního pořádku České republiky, ve znění pozdějších předpisů.

²⁹¹ Zákon č. 22/2004 Sb., zákon o místním referendu a o změně některých zákonů, ve znění pozdějších předpisů.

²⁹² Zákon č. 118/2010 Sb., zákon o krajském referendu a o změně některých zákonů, ve znění pozdějších předpisů.

²⁹³ Ke dni dopsání této práce.

²⁹⁴ Viz Ústavní zákon č. 515/2002 Sb., o referendu o přistoupení České republiky k Evropské unii a o změně ústavního zákona č. 1/1993 Sb., Ústava České republiky, ve znění pozdějších ústavních zákonů.

ru, jehož návrh však musí být podpořen podpisy stanovené části osob oprávněných k hlasování.²⁹⁵ Otázka navržená pro referendum pak musí být položena tak, aby dovolovala odpověď ano či ne. Zajímavé je ustanovení § 48 zákona o místním referendu, které upravuje podmínky platnosti rozhodnutí v referendu. Rozhodnutí je tehdy platné a závazné, když se hlasování účastní alespoň 35% voličů, hlasovala-li pro návrh nadpoloviční většina hlasujících a alespoň 25% oprávněných osob. Úprava krajského referenda je v zásadě obdobná. Na první pohled zde zarazí podmínka minimální účasti pro závaznost rozhodnutí v referendu, a to zejména v porovnání s faktem, že ve volbách žádná taková podmínka není. Na jedné straně lze pochopit, že dané ustanovení má za účel zabránit tomu, že by malá skupina lidí mohla referendem ovlivnit život většiny, která z nějakého důvodu nehlasovala a přitom by s návrhem nesouhlasila. Na straně druhé lze pozorovat nebezpečí, která taková úprava přináší. Pro referendum je vyžadována podmínka, která pro volby vyžadována není. Je tak mnohem obtížnější prosadit svůj názor cestou přímé demokracie, než cestou voleb. Mohou navíc nastat situace, kdy v referendu je větší účast, než ve volbách, a přesto tato účast u referenda nestačí, zatímco u voleb ano. Otevírá se zde rovněž cesta manipulacím, kdy záměrným zvolením data konání referenda lze ovlivnit míru účasti. Rozdílná úprava obou institutů tak vzbuzuje otázky po legitimitě obou.

Zkoumání se tak vrací zpět k volbám, ve kterých, jak bylo řečeno, není určena minimální účast. To v praxi nemusí být problém ve společnosti plně aktivních a informovaných občanů majících zájem podílet se na vládnutí ve vlastní zemi, ale ve společnosti, ve které je většina lidí k volbám neochotných, se takto otevírají dveře názorům, které by danou společností sotva byly považovány za spravedlivé. Neexistence požadavku na minimální účast ve volbách spolu s neexistencí povinné účasti ve volbách tak vrhá stín pochybnosti na tuto instituci, jejímž úkolem má být zprostředkování vůle lidu a tím spravedlnosti, jestli tuto úlohu plní. Odporuje tak jak požadavku demokracie, která je charakteristická tím, že rozhodnutí v ní má být formulováno za účasti všech, tak požadavku spravedlnosti.

²⁹⁵ Viz § 8 zákona o místním referendu. Počet podpisů se liší podle velikosti obce, v obci do 3000 obyvatel tak musí být podepsáno 30% oprávněných osob, zatímco v obci nad 200 000 obyvatel stačí podpisy 6% oprávněných osob. Z daného vyplývá, že v malé obci musí dojít k mnohem většímu konsensu již před samotným konáním referenda.

2. K problematice tak zvané klausule věčnosti

Dalším prvkem právního řádu některých demokratických států je tak zvaná klausule věčnosti, jinak nazývaná také jako klausule nezměnitelnosti.²⁹⁶ Klausule věčnosti je takové ústavní ustanovení, které petrifikuje právní řád a formu státu. V české ústavě je vyjádřena v ustanovení článku 9 odst. 2: „*Změna podstatných náležitostí demokratického právního státu je nepřípustná.*“²⁹⁷ Toto ustanovení je výjimkou z principu suverenity lidu vyjádřeném v článku 2 odst. 1 Ústavy a je vybočením ze základní charakteristiky demokracie, která tak nemá moc změnit sebe samu. Klausule věčnosti je vlastní právnímu státu založenému na myšlenkách pozitivismu a má za úkol chránit samotnou ústavu před potenciálně ohrožujícími vlivy. Tato ochrana ale také nutně znamená potlačení principu spravedlnosti, protože zabraňuje i změně směřující k větší spravedlnosti. Viděno prismatem Platónových děl, zákony státu zakazují přeměnu tohoto státu na stát dokonalý, nejlepší. Klausule věčnosti, jak je vyjádřena v české Ústavě, nadto není určitá; omezuje zásahy do podstatných náležitostí demokratického právního státu. Není to přitom legislativní, demokratický orgán, který rozhoduje o tom, které náležitosti demokratického právního státu jsou podstatné a které nikoli; o tom v České republice rozhoduje ústavní soud. Ten pak může zrušit nejen změny, které, ač v souladu s představou spravedlnosti ve společnosti, neodpovídají právnímu státu, ale i takové změny, které demokratickému právnímu státu odpovídají, akorát nikoli v pohledu ústavního soudu.

Klausule věčnosti je pochopitelná z toho důvodu, že každý řád se snaží zachovat sám sebe. Tak i liberální demokracie má v ústavě zakotveno ustanovení, které zabraňuje její změně. K tomu je však třeba říci, že jednak podobné ustanovení žádné skutečné změně nezabrání, jednak pro to, aby liberální demokracie (stejně jako jiné společenské uspořádání) bránila sebe

²⁹⁶ *Ewigkeitsklausel* (něm.), *clause of eternity* (ang.). Ačkoli ani český ústavní řád, ani jiné ústavní řády toto označení nepoužívají (stejně jako neznají pojmy jako „materiální jádro ústavy“ či další, obdobné), označení „klausule věčnosti“ se vžilo původně v soudní řeči jako označení v textu dále popsaného typu ustanovení a je hojně používáno v české i zahraniční odborné literatuře. Z tohoto důvodu i z důvodu hospodárnosti bude tohoto spojení užito i v této práci. K použití pojmu viz např. Rychetský, P., Langášek, T., Herc, T., Mlsna, P. a kol.: *Ústava České republiky. Ústavní zákon o bezpečnosti České republiky. Komentář*. Praha, Wolters Kluwer 2015, s. 95., dále pak Preuss, O.: *Klauzule nezměnitelnosti na příkladech vybraných států*. In.: Gerloch, A. (ed.): Viktor Knapp. *Vědecké dílo v proměnách času*. Plzeň, Aleš Čeněk 2014, s. 472 an. K použití tohoto pojmu v zahraniční literatuře viz dále např. Topidi, K., Morawa, A. H.: *Constitutional evolution in Central and Eastern Europe: expansion and integration in the EU*. Farnham: Gower, 2010, s. 105. Kyriaki Topidi, Ph.D. a prof. Alexander Morawa jsou výzkumníky na právnické fakultě university v Luzernu a jsou odborníky na srovnávací ústavní právo.

V souvislosti s klausulí věčnosti se také objevují pojmy jako „materiální jádro ústavy“, případně „materiální ohnisko“ a podobně. K tomu viz Pavlíček, V.: *Ústavní právo a státověda*. II. Díl. *Ústavní právo České republiky*. Praha, Leges 2011, s. 338. K tomuto pojmu srov. též kritický názor Václava Pavlíčka, který je názoru, že Ústava ČR tento pojem nezná, odporuje dosavadnímu ústavněprávnímu vývoji České republiky a odporuje pojmu suverenity lidu. Srov. *Ibidem*, s. 373.

²⁹⁷ Ústavní zákon č. 1/1993 Sb., *Ústava České republiky*, ve znění pozdějších předpisů. Toto ustanovení je v zásadě stejné, jako ustanovení obdobného typu v článku 79 německého *Grundgesetz*.

samu, není takového ustanovení ani třeba. Zbytečnost tohoto ustanovení vyjadřuje např. Listina základních práv a svobod ve svém článku 23, který říká, že „*občané mají právo postavit se na odpor proti každému, kdo by odstraňoval demokratický řád lidských práv a základních svobod, založený Listinou, jestliže činnost ústavních orgánů a účinné použití zákonných prostředků jsou znemožněny.*“²⁹⁸ Právo na odpor, připomínající již římskoprávní institut *iustitium*,²⁹⁹ je zde zakotveno jako poslední prostředek ochrany liberální demokracie. Ustanovení zjevně předpokládá činnost ústavních institucí, směřujících k zachování státu a Ústavy; předpokládá i, že tyto instituce přestanou správně fungovat, a pro tento případ dává lidu právo na odpor. Ústavní instituce pak zachovávají Ústavu bez ohledu na klausuli věčnosti, a pokud tak nečiní, má lid právo vyvíjet činnost k jejímu zachování sám. Lze se přitom domnívat, že lid by své právo bránit se a bránit řád, ve kterém žije, vykonával i bez ustanovení článku 23 Listiny a článku 9 odst. 2 Ústavy, protože lze zakončit, že klausule věčnosti je vzhledem ke svému deklarovanému účelu zbytečná. Z podobného důvodu pak lze dovodit její neschopnost zabránit změně, kterou se snaží zakázat. Pokud společenská morálka dospěje do takového bodu, že se zásadně přestane shodovat s dosavadním ústavním řádem, prosadí lid změnu bez ohledu na tuto dosavadní ústavu. Není přitom třeba dívat se dále, než na dějiny našeho státu ve dvacátém století, které ukazují, že téměř ke všem společenským revolučním změnám došlo z hlediska dosavadního práva protiprávně. Klausule věčnosti tak je prázdným ustanovením, které slouží k legitimisaci nedemokratických a nespravedlivých zásahů do činnosti legislativního orgánu i suverenity lidu.

3. Ústavní soudnictví a rušení zákonů

Konečně třetí důležitý aspekt právního řádu, který ovlivňuje jeho spravedlnost, je ústavní soudnictví. Ústavní soud České republiky je koncipován jako orgán soudního typu a jeho hlavní činností je ochrana ústavnosti.³⁰⁰ Snad nejzajímavější část jeho působnosti je rozhodování o zrušení zákonů nebo jejich ustanovení, jsou-li v rozporu s ústavním pořádkem.³⁰¹ Ústavní soud tuto svoji pravomoc rozšířil i na ústavní zákony, když ve svém nálezu k *cause Melčák*³⁰² ve výroku zrušil ústavní zákon č. 195/2009 Sb., o zkrácení pátého volebního období Poslanecké sněmovny. Pravomoc rušit i ústavní zákony dovodil ústavní soud mimo

²⁹⁸ Usnesení předsednictva České národní rady č. 2/1993 Sb., čl. 23.

²⁹⁹ *Iustitium* je institut římského práva. Nastala-li situace ohrožující republiku, senát mohl vydat *senatus consultum ultimum*, kterým udělil konsulům, prétorovi a tribunům lidu, či v extrémních případech i veškerému lidu moc, aby pomocí veškerých prostředků, které uznají za vhodné, zachránili stát. K tomu viz Agamben, G.: *State of Exception*. Chicago and London, The University of Chicago Press 2005, s. 41 an.

³⁰⁰ Viz Hendrych, D. a kol.: *Právníký slovník*. 3. podstatně rozšířené vydání. Praha, C. H. Beck 2009, s. 1187.

³⁰¹ Viz ustanovení článku 87 odst. 1 písm. a) Ústavy ČR.

³⁰² Pl.ÚS 27/09

jiné z již diskutovaných podstatných náležitostí demokratického právního státu. Pravomoc rušit zákony, a to i ústavní, činí z orgánu, který jí vládne, nejvyšší orgán moci ve státě. Uvedeným nálezem se Ústavní soud do této pozice postavil. Postavil se „nad shodné rozhodnutí obou komor Parlamentu přijaté podle Ústavy jako projevu moci ústavodárné (...). Založil právní nejistotu v základní otázce ústavního státu – co je ústavou, jak se ústavní zákony přijímají a kdo je legitimním ústavodárcem.“³⁰³ Tím, že se Ústavní soud postavil do této pozice, učinil ze sebe orgán, který je nadřazen demokraticky zvolenému legislativnímu orgánu. Omezuje tak zákonodárnou pravomoc parlamentu, což je nepřípustné.³⁰⁴ To odporuje jak principu svrchovanosti lidu vyjádřenému v Ústavě, tak spravedlnosti, jak byla dosud vylíčena.

V obecné rovině se dá říci, že v případě rozhodování ústavního soudu o zrušení zákona poté, co byl přijat legislativním orgánem, jde o spor jednoho pojetí spravedlnosti proti druhému pojetí spravedlnosti. Představa existence orgánu, který může zrušit nespravedlivý zákon, je lákavá. Je-li však tento orgán orgánem v zásadě soudním, složeným z nevelkého počtu lidí jmenovaných, nikoli však demokraticky volených, jedná se o orgán, který prosazuje vlastní pojetí spravedlnosti, které s obecnou spravedlností nemusí mít nic společného. Stojí zde proti sobě pojetí spravedlnosti několika těchto osob proti pojetí spravedlnosti celé společnosti. Lze namítnout, že členové tohoto orgánu by měli být lidé vzdělaní s vysokým mravním kreditem, a tak je jejich pojetí spravedlnosti to spravedlivější. Není tomu tak. Jednak je třeba mít na paměti, že (alespoň za současného stavu poznání) není možné absolutně nahlédnout pravdu, dobro a spravedlnost, a mínění o těchto hodnotách zůstává vždy jen míněním. Jednak je třeba uvážít, že zatímco zákon vydaný legislativním orgánem by v ideálním případě měl vyvěrat z všeobecné morálky ve společnosti, tedy z průniku mravního cítění jejich jednotlivých členů, názor ústavního soudu vždy vyvěrá z průniku mravního cítění jeho jednotlivých členů, kteří nejsou reprezentativním vzorkem celé společnosti, a jejich názor na spravedlnost tak nikdy tento demokratický původ nemůže mít. Jejich mravní názor může sloužit k zhodnocení zákona jako spravedlivého či nespravedlivého podle jejich soukromého úsudku, který následně může být podkladem pro širší společenskou debatu, nikoli však jako návod a příkaz pro celou společnost, která s nimi tento názor nesdílí. Mocenské prosazování soukromého názoru na spravedlnost soudem není nijak odlišné od mocenského prosazování názoru na spravedlnost absolutistického a despotickeho panovníka. V demokratickém státě, který následuje spravedlnost, tak nemá mít místa.

³⁰³ Pavlíček, V.: Kdo je v České republice ústavodárcem a problém suverenity. In.: Vanduchová, M., Hořák, J. (eds.): Na křižovatkách práva. Pocta Janu Musilovi k 70. narozeninám. Praha, C. H. Beck 2011, s. 25.

³⁰⁴ Viz Gerloch, A.: K recentnímu pojetí parlamentní demokracie. In: Aktuální otázky českého a československého konstitucionalismu. Brno, MU 1993, s. 111, 112.

Nespravedlnost rozhodnutí orgánu kontrolujícího ústavnost, jdoucího proti morálce občanů, lze ilustrovat na případě rozhodnutí Nejvyššího soudu Spojených států amerických, kterým bylo zakázáno omezování práva na uzavření manželství pro heterosexuální páry.³⁰⁵ Nejvyšší soud zde těsnou většinou pěti soudců rozhodl, že v celých Spojených státech amerických mají i homosexuálové právo na uzavření manželství. Fakticky se toto rozhodnutí dotýká jen některých ze států, neboť v jiných již bylo manželství homosexuálů uzákoněno. I proto však lze ukázat, jak nedemokratické a tím nespravedlivé je, že existuje orgán nadřazený legislativním orgánům. Není pochybné, že manželství je institucí navýsost společenskou, jejíž úpravy mají náležet právě společnosti. Ve státech, kde usoudili, že je taková změna spravedlivá, ji učinili. Ve státech, kde se takto nedomnívali, ji neučinili. Nyní však všem státům bez rozdílu, bez ohledu na demokraticky ustavené zákony, bylo zakázáno manželství omezovat na heterosexuální páry. Na nedemokratičnost takového rozhodnutí poukazuje mj. soudce Scalia ve svém disentaním stanovisku, ve kterém zřetelně akcentuje svůj názor na to, jakou roli by měl orgán ústavního soudnictví mít. „*This practice of constitutional revision by an unelected committee of nine, always accompanied (as it is today) by extravagant praise of liberty, robs the People of the most important liberty they asserted in the Declaration of Independence and won in the Revolution of 1776: the freedom to govern themselves.*“³⁰⁶ Dosavadní stav diskuse o daném problému v Americe přitom zcela odpovídal zásadám demokracie a spravedlnosti. „*Until the courts put a stop to it, public debate over same-sex marriage displayed American democracy at its best.*“³⁰⁷ Byly vznášeny argumenty pro obě strany a v jednotlivých zemích byly takové zákony, které odpovídaly tomu, jaký názor ve společnosti převládl. Tomu násilné rozhodnutí nevoleného orgánu učinilo přítrž. Ti, kteří se změnou definice manželství nesouhlasí, si kvůli rozsudku nejvyššího soudu nezačnou myslet, že je to spravedlivé rozhodnutí. Nelze si konečně v této souvislosti nepovšimnout, že rozhodnutím takového druhu se nejvyšší soud staví do role suveréna, jak je definován Carlem Schmittem.³⁰⁸ Na tomto rozhodnutí, které přerušilo dosavadní diskusi a demokratický proces, se také krystalicky zobrazuje definice spravedlnosti francouzského filosofa Jacquese Derridy, který spravedlnost viděl v neustálé dekonstrukci a tedy diskusi, zatímco rozhodnutí považoval za utnutí této diskuse, za násilný akt, který je v posledku nespravedlivý.³⁰⁹

³⁰⁵ 576 U.S. ____ (2015) Obergefell v. Hodges.

³⁰⁶ 576 U.S. ____ (2015) Scalia, J., dissenting, s. 2.

³⁰⁷ Ibidem, s. 2.

³⁰⁸ Viz Schmitt, C.: Politická theologie. Praha, Oikymen 2012, s. 9. Carl Schmitt, ačkoli suveréna definuje jako toho, kdo rozhoduje o výjimce, dále říká, že jediné rozhodnutí o výjimce je rozhodnutí v eminentním smyslu; dá se tak konstatovat, že suverénem je ten, kdo rozhoduje.

³⁰⁹ K tomu viz Derrida, J.: Síla zákona. Praha, Oikymen 2002, s. 32.

Na uvedeném příkladu se zjevně ukazuje, že rozhodování ústavních soudů (resp. soudy nejvyšších) je nedemokratické a tedy nespravedlivé. Pravomoc rušit demokraticky ustanovené zákony popírá tuto demokracii a činí z orgánu, který jí vládne, nedemokratického suveréna.

Toto jsou jen některé prvky, které se v právních řádech objevují a jejichž soulad se spravedlností není dokonalý. V rámci každého společenského uspořádání se dá identifikovat celá řada zákonů a institutů, které ve své konkrétní podobě nejsou spravedlivé. U takových se však jedná o nespravedlnosti, které lze příslušným procesem odstranit. Jsou to také případy, které bývají nahodilé a ve své nahodilosti nespočetné a těžko zobecnitelné. Není proto účelné probírat je v této teoreticko-filosofické práci.

VI. Úvahy de lege ferenda

1. Volby a referendum jako prostředek skutečného výkonu moci lidu

Prvním z nastíněných aspektů právního řádu je existence voleb coby institutu zastupitelské demokracie. Jak bylo ukázáno, zastupitelská demokracie má určité výhody, které ji činí schůdnější variantou oproti demokracii přímé. Jsou to právě praktické důvody, které jen obtížně dovolují plnou přímou demokracii, která je z hlediska spravedlnosti optimální. Z hlediska spravedlnosti zastupitelská demokracie vykazuje určité defekty, které lze shrnout do konstatování, že ne vždy zcela odráží vůli lidu. Jeví se proto vhodnou existence prvků přímé demokracie. To znamená, že občané se standardně podílejí na vládě pomocí voleb do zastupitelského shromáždění, nicméně o vybraných otázkách rozhodnou pomocí hlasování sami; mohou také referendem zrušit akty zastupitelského orgánu. V českém právním řádu, jak již bylo řečeno, je upraveno místní referendum. Za vadu však lze považovat neexistenci úpravy celostátního referenda.

Celostátní referendum je být nejlepším nástrojem pro zjištění vůle lidu, a tedy pro zjištění, jak konkrétní otázku rozhodnout nejlépe podle spravedlnosti. Měla by tedy existovat možnost se pomocí referenda vyjádřit k základním a nejdůležitějším společenským otázkám. Je přitom třeba mít na paměti, že v zastupitelské demokracii náleží politické rozhodování především zvolenému legislativnímu tělesu. Referendum by tedy zároveň nemělo být prostředkem k tomu, aby se volení representanti lidu zříkali vyhlášením referenda odpovědnosti za řešení společenských problémů. Nejeví se tedy účelným, aby mohlo být referendum vyhlášeno na základě podnětu některé ze státních mocí. Lze naopak zdůraznit potřebu, aby referendum bylo vyhlášeno na základě podnětu občanů. Tímto způsobem se lid může vyjádřit k otázce, kterou sám považuje za natolik zásadní, že cítí potřebu se k ní vyjádřit, a nejsou mu naopak nuceny otázky, pro jejichž řešení považuje za vhodnější politickou reprezentaci. Je zásadním požadavkem spravedlnosti, aby se lidé v referendu mohli vyjádřit nejen k nové zákonné úpravě, ale aby sami mohli předkládat návrhy zákonů a konečně aby mohli stávající zákony z důvodu jejich další neslučitelnosti se spravedlností rušit. Je-li spravedlnost prospěchem silnějšího, jak učí řečtí sofisté, nechť je tím nejsilnějším ten, kdo je již tak nejsilnější fakticky: lid. Ten pak ať rozhodne, co je spravedlivé a co nikoli.

Z tohoto důvodu se také nejeví vhodným řešení, které by v zákoně upravujícím referendum vyhradilo pro tento typ rozhodování jen určité okruhy problémů, neboť takové řešení by z referenda a lidu, který jeho prostřednictvím hlasuje, učinilo jen okrajovou instituci, která by snadno mohla být z rozhodování zásadních otázek vyloučena. Je požadavkem spravedlnos-

ti, aby ti, kteří hledají spravedlivé řešení, také mohli rozhodnout, kde je třeba toto spravedlivé řešení hledat. Z tohoto hlediska se jeví vhodným inspirovat se úpravou místního a krajského referenda, ve které je okruh problémů, které referendum může řešit, otevřen, a to s určitými výjimkami; tato referenda tedy mají obecný dosah.

Čím naopak není vhodné se inspirovat, a u čeho je tedy otázkou, zdali by bylo vhodné upravit i ve stávající úpravě místních a krajských referend, je stanovení minimální účasti a minimálního potřebného počtu hlasů pro závaznost rozhodnutí v referendu učiněného. Takové omezení totiž může z referenda udělat ve skutečnosti neúčinný nástroj, který v právním řádu existuje jen jako formální vyjádření materiálně nefunkčního pramene spravedlnosti. Nebyla-li by však taková hranice stanovena, hrozilo by nebezpečí, že v referendu bude prosazeno řešení, se kterým většina občanů nesouhlasí a otázku po jeho nalézání třeba ani nepovažuje za vhodnou k rozhodování v referendu. Snadno zde může dojít ke střetu legitimacy voleného legislativního tělesa a legitimacy referenda. Řešení tohoto problému může spočívat v ustanovení povinné účasti voličů ve volbách i v referendu. To by vedlo jednak k vyřešení problému, že v odlišných hlasováních hlasují odlišné skupiny obyvatel, které tak té druhé skupině nutí něco, co by tato skupina nechtěla, jednak by to vedlo ke zvýšení legitimacy výsledku hlasování. Ostatně je třeba konstatovat, že má-li být nalezena spravedlnost, musejí se na jejím hledání podílet všichni, kteří jsou členy daného společenství; jen tak se může projevit názor ve společnosti nejsilnější, tedy ten, který nejvíce souhlasí se společenskou morálkou.

2. Odstranění klausule věčnosti

Dalším aspektem, který byl zkoumán z hlediska spravedlnosti, je klausule věčnosti. Tato klausule, jak bylo řečeno, brání zásadním změnám v ústavním řádu daného státu. V Ústavě České republiky nadto nejsou přesně vymezeny podstatné náležitosti demokratického právního státu, které má tato klausule chránit, ani není výslovně jmenován ten, kdo je určuje. V kontextu nepřipustné usurpace moci, kterou předvedl Ústavní soud v již zmiňovaném nálezu k cause Melčák,³¹⁰ se tak jeví jako nutné minimum určitěji vymezit, co mezi podstatné náležitosti demokratického právního státu patří, a co nikoli. Jen při přesném vymezení lze eliminovat nebezpečí toho, že se nedemokratický orgán povýší nad zákonodárnou moc; jediné tak zůstane zachováno to, co se klausule věčnosti pokouší chránit: demokratický právní stát.

³¹⁰ Opus citatum ad adnotatum numerus 302. V tomto nálezu Ústavní soud dovodil neústavnost ústavního zákona č. 195/2009 Sb. mimo jiné na základě jeho neobecnosti, neboť obecnost ústavního zákona má být jednou z podstatných náležitostí právního státu. K tomu viz bod VI./a tohoto nálezu.

Prismatem spravedlnosti se nicméně jeví vhodným ustanovení podobné klausuli věčnosti z ústavního řádu zcela vypustit, neboť jí odporuje. Spravedlnost je vždy, stejně jako morálka, něco proměnlivého, co se mění v reakci na konkrétní místně a časově vymezené podněty, a nemůže tak být petrifikována ustanovením, které bylo přijato pod dojmem názoru, že dosažené uspořádání, ať je jakékoli, je jediné správné, a proto neměnné, trvalé a (ne)konečné. Jak také bylo konstatováno, je takové ustanovení v zásadě zbytečné, neboť bránit stávající pořádek lze i bez ní a proti skutečné změně má jen malou moc. Z hlediska spravedlnosti, i prosté legislativní čistoty, je proto nejvhodnější dané ustanovení z Ústavy odstranit.

Jakýmsi dodatkem k problému může být, že charakteristiky, které se snaží klausule věčnosti ochránit, tedy podstatné náležitosti demokratického právního státu, jsou chráněny nástroji mezinárodního práva veřejného. Státy se mezi sebou smluvně zavázaly dodržovat některé standardy, jakými jsou zejména lidská práva.³¹¹ Státy jsou těmito smlouvami vázány k dodržování určitých standardů, které se alespoň v minimálních aspektech shodují s požadavky liberálně demokratického státu; zárukou dodržení pravidel je princip *pacta sunt servanda*. Tento aspekt je posílen členstvím státu v různých mezinárodních organizacích, jako je Organizace spojených národů, Rada Evropy nebo konečně Evropská unie. Členství v těchto i v dalších organizacích plní konservativní úlohu přinejmenším stejně dobře, jako klausule věčnosti – rozdíl je v tom, že kontrola nad touto konservativní funkcí je zcela mimo stát a jeho lid.

3. Zákaz rušení zákonů nedemokratickým orgánem

Konečně posledním aspektem ústavního práva v této práci probíraným je existence orgánu soudní moci, který má pravomoc rušit zákony jednou přijaté legislativním orgánem. Problematický zde je především samotný fakt, že nikým nevolený orgán soudní moci má pravomoc rušit zákony (a to i ústavní) přijaté demokraticky legitimovaným orgánem moci legislativní. Z hlediska demokracie a spravedlnosti je třeba trvat na tom, aby žádný orgán mimo samotného legislativního orgánu tuto pravomoc neměl. Pravomoc rušit zákony má příslušet zásadně lidu a až v druhé řadě, odvozeně, legislativnímu orgánu v zastupitelské demokracii, nikoli soudnímu orgánu. V praktickém životě však může nastat situace, kdy zákonodárcem přijatá právní úprava odporuje ústavě. Ačkoli lze dovodit, že zákonná úprava je přijata z vůle

³¹¹ Je ovšem otázka, nakolik je v možnostech mezinárodního práva uzavřené smlouvy vynutit; je také otázka, nakolik tímto způsobem mezinárodní právo odebírá suverenitu státům a tím lidu. Konečně je otázkou, zdali pod rouškou principu *pacta sunt servanda* neplní mezinárodní právo stejnou roli, jako vyložená klausule věčnosti, tedy roli potlačitele pokroku a spravedlnosti.

lidu, a tedy podle spravedlnosti, zájem na souladu právních norem uvnitř právního řádu je vyšší, neboť odporující si ustanovení nejsou v souladu s požadavkem právní jistoty a ústavní pořádek by měl oproti jemu odporujícímu zákonu stejně přednost podle interpretačního pravidla *lex superior derogat inferiori*; konečně daný nesoulad a následné užití uvedeného interpretačního pravidla by opět musel někdo konstatovat a tím se vyvýšit nad zákonodárce. Je-li potřeba po změně natolik veliká, že není souladná s dosavadním ústavním pořádkem, je třeba většího konsensu a změny tohoto pořádku, což ale nelze pouhým zákonem. Možný spor tak není vyřešen. Návod na možné řešení může poskytnout pohled na úpravu kontroly souladu mezinárodních smluv s ústavním pořádkem.

Podle článku 87 odst. 2 Ústavy Ústavní soud rozhoduje o souladu mezinárodní smlouvy dle článků 10a a článku 49 Ústavy s ústavním pořádkem České republiky. Rozhodnutí, že mezinárodní smlouva je s ústavním pořádkem v souladu, je podmínkou ratifikace této mezinárodní smlouvy. Kontrola ústavnosti je v tomto případě prováděna *ex ante*. Podobný model si lze představit i u kontroly ústavnosti zákonů, kdy by Ústavní soud konstatoval, je-li navrhovaný zákon v souladu s ústavním pořádkem, u kontroly souladu ústavních zákonů s Ústavou a u kontroly změn Ústavy a jejich souladu s mezinárodněprávními závazky České republiky. Kontrola *ex ante* dává možnost zastavit nesouladnou právní úpravu ještě před jejím uzákoněním, dává možnost navrhovaný zákon opravit a zároveň nezasahuje do legislativní pravomoci zákonodárského orgánu a tedy do svrchovanosti lidu. Oproti kontrole *ex post* rovněž odpadne problematika škod vzniklých v souvislosti se zrušenou – již platnou a účinnou právní úpravou; taková kontrola konečně neznamená zásah do právní jistoty. Obdobný model přitom není v Evropě neznámý – stačí se podívat na Ústavní radu ve Francii. Ústavní rada ve Francii je orgánem, který mimo jiné kontroluje ústavnost přijímaných zákonů. Dle článku 61 francouzské ústavy musejí být zákony před vyhlášením předloženy Ústavní radě, která se vysloví o jejich ústavnosti.³¹² Proti modelu, ve kterém je orgán moci soudní postaven na nejvyšší posici legislativního procesu tak ve Francii existuje model ústavního soudnictví, kde na nejvyšší posici zůstává orgán legislativní, přímo odvozený od moci lidu.

Dané úvahy představují jen nástin možného řešení vybraných problémů ústavního řádu liberálně demokratického státu a nemají ambici stát se detailním návodem ke změně. Zdají se nicméně být odpovídající představě spravedlnosti jakožto mravnosti a vhodné pro skutečně demokratický stát.

³¹² Viz Ústavy států Evropské unie. Praha, Linde 2004, s. 126.

CONCLUSIO

V závěru této práce budiž shrnuto, jakých výsledků bylo v této práci dosaženo. Fenomén spravedlnosti byl v této práci představen jen ve dvou svých historických krajnostech: na počátku a na konci. Třebaže byl pro rozsah práce pominut jinak vzrušující vývoj tohoto fenoménu mezi Aristotelem a soudobým právním myšlením, byla poskytnuta představa o tom, jakou cestu spravedlnost učinila. Při pohledu zpět lze konstatovat, že fenomén spravedlnosti je značně proměnlivý a jen obtížně se hledá prvek, který je všem představeným výměrům společný. Různí autoři představili často zcela protikladné koncepce spravedlnosti. Co jeden považoval za spravedlivé, druhý považoval za nespravedlivé. Nelze přitom učinit jednoznačné rozhodnutí, který z výměrů je ten správný. Naopak bylo zjištěno, že spravedlnost je kategorií ethickou a jakožto produkt morálky je vždy relativní vzhledem ke společnosti, ve které je o ní hovořeno. Jako bližší pravdě se tak jeví ty výměry, které spravedlnost nějakým způsobem k mravu či morálce vztahují; ty pak, které se snaží o čistě racionální podání absolutního výměru spravedlnosti, je třeba jako nepravdivé spíše odmítat. Spravedlnost je tedy především kategorií ethickou, kterou je poměřováno právo, jeho správnost. Snad lze v tomto směru souhlasit s Hansem Kelsenem, který byl názoru, že otázka po spravedlnosti vůbec není otázkou právní. To však vůbec neznamená, že by se právník neměl touto otázkou zabývat, ba naopak! Je to právě činnost právníka, ve které se musí znovu a znovu spravedlnost objevovat, od každodenního rozhodování banálních sporů po nejvyšší činnost legislativní, vždy musí dávat právník pozor, aby nesklouzl do snadných kolejí neměnné ideje, a naopak musí dbát spravedlnosti, jak se ve společnosti vyvíjí a jak se vyvíjí i v jeho vlastním myšlení.

V obecné části práce byly představeny některé pojmy a kategorie, genese a vývoj fenoménu spravedlnosti v antickém Řecku a konečně některé problémy vyplývající z formálně logického a historického pohledu na dosud představený fenomén spravedlnosti. Výsledkem bádání je, že v antickém Řecku je spravedlnost spojena s vládoucí mocí, ale také s morálkou a mravností. Tímto prismatickým pak byly ve zvláštní části práce prozkoumány vybrané směry právní a politické filosofie poválečné doby z hlediska spravedlnosti, stejně jako vybrané aspekty typické pro moderní liberálně-demokratické státy. Ukázalo se, že ačkoli moderní myšlenkové směry nedosahují kvalit řeckých předchůdců, základní rys, který spočívá v hledání pramene spravedlnosti ve společenské morálce, přetrvává. Z tohoto hlediska rovněž nelze nahlížet zcela negativně na liberálně-demokratické státy. Ačkoli byly identifikovány některé nedostatky, které mají za důsledek menší spravedlnost daného řádu, lze pozitivně hodnotit fakt, že tyto státy nepostrádají demokratický základ. V práci představené úvahy *de*

lege ferenda pak slouží spíše k zamyšlení, jakým způsobem posunout právní řád tak, aby se lépe potkával s mravem a morálkou, a stal se tak více spravedlivým. Je ovšem pravda, že toto přibližování se spravedlnosti nutně znamená větší proměnlivost a menší stabilitu právního řádu. Jestliže však je stabilita nahrazena vývojem k lepšímu a spravedlivějšímu právu, jedná se o vítaný fenomén.

Co se přes vynaložené úsilí zcela nezdařilo, je ukázání hlubší souvislosti mezi řeckým a současným chápáním spravedlnosti. Ukázalo se, že ačkoli řecká filosofie i z hlediska spravedlnosti dává neobyčejně kvalitní základ dalšímu vývoji, soudobé právní myšlení nejenže nedosahuje jejích kvalit, ale ostýchá se vypůjčit si od své veliké předchůdkyně její kvalitnější koncept. Je třeba konstatovat, že mezi Aristotelem, zde posledním z traktovaných řeckých myslitelů, a Radbruchem, zde prvním z vyložených soudobých myslitelů, leží přes dvě tisíceletí často bouřlivého vývoje společenského, mravního i právního, což je patrně jednou z příčin tohoto vzdálení. Další příčina pak může ležet v samotném pojmu spravedlnosti, který, jak bylo vyloženo, spočívá v mravnosti a zejména pak morálce společnosti. Snad mají pravdu sofisté, když tvrdí, že jen člověk je měrou všech věcí a že právní (a morální) řády se liší podle konkrétní společnosti, jejích životních podmínek a okolností, ve kterých existuje. Tak i řecký pojem spravedlnosti, ve svých jednotlivostech, je snad vyhrazen jen antickému Řecku a dnešní době dává jen její obecnou konstrukci a snad určitou ozvěnu mravního odkazu, které však naslouchají jen nemnozí.

Je autorovým názorem, že se mu předloženou prací zdařilo alespoň částečně podat ucelený výklad o vyložených etapách vývoje myšlení o spravedlnosti a poukázat na z tohoto pohledu problematická místa v právním řádu. Autor rovněž chová naději, že se mu podařilo tímto příspěvkem učinit přínos bádání o spravedlnosti, stejně jako věří, že přispěl re-introdukcí samotného pojmu spravedlnosti do právního diskursu.

*„Ve spise nadepsaném ‚O nejsoucím‘ čili ‚O přírodě‘ dokazuje Gorgias postupně tři zásady, jednu a první: nic není; druhou: je-li i něco, nemůže to člověk poznati; třetí: lze-li to i poznati, nelze to přece s bližním sdělití a jemu to vyložiti.“*³¹³

³¹³ Gorgiás: Zlomek B 2 ze Sexta. In: Svoboda, K.: Op. cit., s. 138.

LIBRI ADHIBITI

- Acler, F.: *Mythologie Řekův a Římanův*. Druhé vydání. Praha, I. L. Kober (nedatováno)
- Agamben, G.: *State of Exception*. Chicago and London, The University of Chicago Press 2005
- Allen, R. E.: *Socrates and Legal Obligation*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1981
- Aristotelés: *Etika Nikomachova*. Praha: Rezek 2013
- Aristotelés: *Politika*. Praha: J. Otto (c1895)
- Boguszak, J., Čapek, J., Gerloch, A.: *Teorie práva*. Praha, Eurolex Bohemia 2001
- Cicero, M. T., Kytzler, B. (ed.): *Orator: lateinisch-deutsch*. München, Heimeran Verlag 1980
- Derrida, J.: *Síla zákona*. Praha, Oikoymenh 2002
- Diogénes Laertios: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Praha, Nakladatelství Československé akademie věd 1964
- Dworkin, R. M.: *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press 2011
- Dworkin, R. M.: *Když se práva berou vážně*. Praha, Oikoymenh 2001
- Fuller, L.: *Morálka práva*. Praha, Oikoymenh 1998
- Gerloch, A.: *K recentnímu pojetí parlamentní demokracie*. In: *Aktuální otázky českého a československého konstitucionalismu*. Brno, MU 1993
- Gerloch, A.: *Teorie práva*. 6. aktualizované vydání. Plzeň, Aleš Čeněk 2013
- Graeser, A.: *Řecká filosofie klasického období*. Praha, Oikoymenh 2000
- Grote, D.: *Callicles' Use of Pindar's Νόμος βασιλεύς: Gorgias 484B*. In: *The Classical Journal*, Vol. 90 No. 1 (1994)
- Harlap, S.: *Thrasymachus's justice*. In: *Political theory* 7 (3) 1979
- Hart, H. L. A.: *Pojem práva*. Praha, Prostor 2010
- Hegel, G. F. W.: *Základy filosofie práva*. Praha, Academia 1992

- Hendrych, D. a kol.: Právnický slovník. 3. podstatně rozšířené vydání. Praha, C. H. Beck 2009
- Höffe, O.: Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung. München, C. H. Beck 2010
- Höffe, O.: Lexikon der Ethik. München, C. H. Beck 1992
- Kant, I.: Studie k dějinám a politice. Praha, Oikymenh 2013
- Kelsen, H.: Law, State and Justice in the Pure Theory of Law. Yale, Yale Law Journal, Vol. 57 No. 3, 1947
- Kelsen, H.: Was ist Gerechtigkeit? Stuttgart, Reclam 2000
- Krämer, H. J.: Das Problem der Philosophenherrschaft bei Platon. In: Gessamelte Aufsätze zu Platon. Berlin – Boston 2014
- Krsková, A.: Stát a právo v evropském myšlení. Praha, Eurolex Bohemia 2005
- Kubů, L. a kol.: Dějiny právní filozofie. Olomouc, Univerzita Palackého 2002
- Lada, J.: Mikeš. Praha, Státní nakladatelství dětské knihy 1968
- Ladner, A.: Size and direct democracy at the local level: the case of Switzerland. In.: Environment and Planning C Government and Policy, No. 12 (2002), pp. 813 – 828. Dostupné online na: <http://www.researchgate.net/publication/23542333>. (Citováno dne 25. 8. 2015)
- Maršálek, P.: Právo a společnost. Praha, Auditorium 2008
- Nicholson, P. P.: Unravelling Thrasymachus Arguments in „The Republic“. In: Phronesis, 19 (3) 1974
- Nozick, R.: Anarchy, State and Utopia. Oxford, Basil Blackwell 1990
- Pavlíček, V.: Kdo je v České republice ústavodárcem a problém suverenity. In: Vanduchová, M., Hořák, J. (eds.): Na křižovatkách práva. Pocta Janu Musilovi k 70. narozeninám. Praha, C. H. Beck 2011
- Pavlíček, V.: Ústavní právo a státověda. II. Díl. Ústavní právo České republiky. Praha, Leges 2011
- Pech, V.: Slovník cizích slov. Praha, Kvasnička a Hampl (nedatováno)

- Pinz, J. Filozofický základ nových československých ústavních koncepcí po roce 1945. In: Aktuální otázky českého a československého konstitucionalismu. Brno, MU 1993
- Pinz, J.: Mrav, morálka a právo. In.: Frýdek, M., Tauchen, J. (eds.): Pocta Karlu Schellemu k 60. narozeninám. Brno, KEY Publishing 2012
- Pinz, J.: Poměr práva a morálky v moderním právním státě. In: Svobodná společnost – Svobodná morálka, Freie Gesellschaft – Freie Moral. Olomouc, PdF UP 1995
- Pinz, J.: Politické strany v moderním právním státě. In.: Krystalizace struktury politických stran v České republice po roce 1989. Praha, Česká společnost pro politické vědy 1996
- Pinz, J.: Princip svrchovanosti lidu contra princip svrchovanosti zákona v pojetí judikatury ústavního soudu a jejich poměr v moderním právním státě. In: Časopis pro právní vědu a praxi, 2001, IX., č. 1
- Pinz, J.: Přírozenoprávní theorie a moderní právní stát. Nymburk, OPS 2010
- Pinz, J.: Úvod do právního myšlení a státovědy. Praha – Nymburk, OPS 2006
- Platón: Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón. Praha, Oikoymenh 2005
- Platón: Gorgiás. Praha, Oikoymenh 2000
- Platón: Politikos. Praha, Oikoymenh 2005
- Platón: Protágoras. Praha, Oikoymenh 2015
- Platón: Sofistés. Praha, Oikoymenh 2009
- Platón: Theaitetos. Praha, Oikoymenh 2007
- Platón: Ústava. Praha, Oikoymenh 2005
- Platón: Zákony. Praha, Oikoymenh 1997
- Popper, K.: Otevřená společnost a její nepřátelé I. Praha, Oikoymenh 2011
- Radbruch, G.: O napětí mezi účely práva. Praha, Wolters Kluwer 2012
- Rawls, J.: Justice as Fairness. In: The Philosophical Review, Vol. 67, No. 2 (1964)
- Rawls, J.: Teorie spravedlnosti. Praha, Victoria Publishing 1995
- Rázková, R.: Dějiny právní filozofie. Brno, Masarykova univerzita 1998

- Rezek, P.: Spravedlnost jako zdatnost. Praha, Oikoymenh 1996
- Rousseau, J. J.: O společenské smlouvě. Dobrá Voda, Aleš Čeněk 2002
- Rychetský, P., Langášek, T., Herc, T., Mlsna, P. a kol.: Ústava České republiky. Ústavní zákon o bezpečnosti České republiky. Komentář. Praha, Wolters Kluwer 2015
- Schmitt, C.: Politická theologie. Praha, Oikoymenh 2012
- Sokol, J.: Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů. Praha, Vyšehrad 2004
- Spaemann, R.: Die Philosophenkönige. In.: Hoffe, O. (vyd.): Platon. Politeia. Berlin 1996
- Strauss, L.: Obec a člověk. Praha, Oikoymenh 2007
- Svoboda, K.: Zlomky předsokratovských myslitelů. Praha, Česká akademie věd a umění 1944
- Šturma, P.: K problémům spravedlnosti a rovnosti v moderní filozofii práva. In: Právník 1993 (12),
- Thúkydídés: Dějiny peloponéské války. Praha, Odeon 1977
- Tomsa, B.: Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii. Bratislava, Uko 1923 (reedice Dobrá Voda, Aleš Čeněk 2008)
- Tomsa, B.: Kapitoly z dějin filosofie práva a státu. Praha, Karolinum 2005
- Topidi, K., Morava, A. H.: Constitutional evolution in Central and Eastern Europe: expansion and integration in the EU. Farnham: Gower, 2010
- Tretera, I.: Nástin dějin evropského myšlení. Praha – Litomyšl, Paseka 2006
- Ústavy států Evropské unie. Praha, Linde 2004
- Xenofón: Vzpomínky na Sókrata. Praha, Svoboda 1972

Seznam použitých právních předpisů a judikatury

České právní předpisy:

Ústavní zákon č. 1/1993 Sb., Ústava České republiky

Usnesení předsednictva České národní rady č. 2/1993 Sb., o vyhlášení LISTINY ZÁKLADNÍCH PRÁV A SVOBOD jako součásti ústavního pořádku České republiky

Ústavní zákon č. 515/2002 Sb., o referendu o přistoupení České republiky k Evropské unii a o změně ústavního zákona č. 1/1993 Sb., Ústava České republiky

Zákon č. 22/2004 Sb., zákon o místním referendu a o změně některých zákonů

Zákon č. 118/2010 Sb., zákon o krajském referendu a o změně některých zákonů

Nálezy Ústavního soudu České republiky:

Pl.ÚS 27/09

Rozsudky Nejvyššího soudu USA:

576 U.S. ____ (2015) Obergefell v. Hodges

Klíčová slova (česky)

Spravedlnost, mravnost, právo

Klíčová slova (anglicky)

Justice, morality, law

Abstrakt česky

Tato diplomová práce pojednává o fenoménu spravedlnosti v soudobém právním myšlení. Ve své obecné části se zabývá genesí a vývojem pojmu spravedlnosti v řeckém právně-filosofickém myšlení a formuluje vybrané problémy vyplývající z formálně-logického a historického pohledu na zkoumaný fenomén. Je konstatováno, že spravedlnost je v řeckém myšlení chápána především jako kategorie mravní, která slouží k poměřování práva a jeho správnosti. Je rovněž učiněn poznatek, že konkrétní názory na spravedlnost jsou již v antickém Řecku velice různorodé a jen obtížně se v nich hledá společný jmenovatel. Ve zvláštní části je pak podán výklad vybraných myslitelů soudobého právního myšlení a jejich názorů na spravedlnost. Bylo zjištěno, že ačkoli jejich úvahy nedosahují kvalit jejich helénských předchůdců, shodují se s nimi v tom, že spravedlnost je ethickou kategorií. Ve světle poznatků získaných studiem jak autorů antického Řecka, tak autorů soudobých, jsou posléze zkoumány vybrané aspekty liberálně-demokratických právních řádů z hlediska spravedlnosti. V práci bylo zjištěno, že existují aspekty, které se s představeným výměrem spravedlnosti neshodují a tedy že existuje prostor pro případné zlepšení. Dané zkoumání je konečně podkladem pro úvahy *de lege ferenda*, v rámci kterých autor práce představuje způsoby, kterými by bylo lze přiblížit dosavadní právní řád blíže ke spravedlnosti.

Abstrakt anglicky

This diploma thesis discusses the phenomenon of justice in contemporary legal thought. In general part the thesis deals with the genesis and development of the concept of justice in Greek legal-philosophical thought and defines selected problems arising from formal-logical and historical view on researched phenomenon. It is stated that justice is in Greek thought understood primarily as a moral category which serves to measure law and its correctness. It is also made a finding that concrete opinions on justice are already in Greece very diverse and it is difficult to find a common element. In special part of the thesis is given an exposition of selected thinkers of contemporary legal thought and their opinions on justice. It has been found that although their reflections are inferior to those of their Hellenic predecessors, they agree with them that justice is an ethical category. In the light of findings gained by studying both ancient Greek authors as well as contemporary authors there are examined selected aspects of liberal-democratic legal orders in the prism of justice. There has been found in the thesis that there exist aspects that do not correspond to the concept of justice introduced in the thesis and that therefore exists a space for potential improvement. Given examination is finally a basis for considerations *de lege ferenda* within which author of this thesis introduces methods which may be used to bring an existing legal order closer to justice.